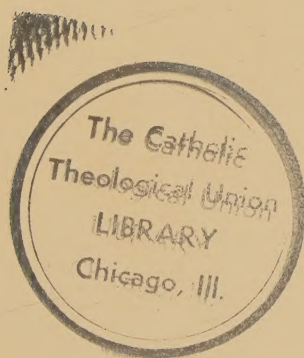




13R
118

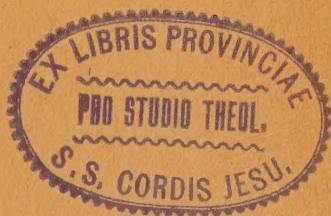
INTRODUCTION A L'ÉTUDE

DE

LA THÉOLOGIE

GASTON RABEAU
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LUBLIN

INTRODUCTION A L'ÉTUDE
DE
LA THÉOLOGIE



207
R. 114

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & GAY
3, rue Garancière
1926

Tous droits réservés.

NIHIL OBSTAT

Paris, 5 mars 1926

Le doyen de la Faculté de Théologie

A. D'ALES

IMPRIMATUR

Parisiis, die Va Martii 1926

† ALFREDUS

ep. HIMER
rector

PRÉFACE

C'est un fait, un fait matériel, un fait de librairie, dirions-nous, qu'il y a une science appelée théologie, qui n'a pas été l'œuvre de penseurs et d'érudits négligeables ; c'est un fait social que des millions d'âmes, directement ou par intermédiaires, vivent de cette science. Sans mentionner des traités spéculatifs composés par des penseurs isolés, les ouvrages rédigés en collaboration, les encyclopédies auxquelles ont contribué tous les spécialistes d'un domaine scientifique, les Dictionnaires de Théologie catholique, de la Bible, d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, d'Histoire ecclésiastique, de Droit Canon, d'Apologétique, publiés par les catholiques ; et, chez les Protestants, l'Encyclopédie des sciences religieuses, le Dictionary of the Bible, le Dictionary of Christ and the Gospels, le Dictionary of Christian Ethics, l'Encyclopedia Biblica, la Realencyklopädie für die protestantische Kirche, ont quelque chose de plus frappant pour celui qui regarde du dehors les monuments de la foi Chrétienne. Cette foi est donc toujours vivante. Et pourtant nos philosophes officiels, et ceux-là même qui prétendent poser le problème moral, le problème religieux, et lui apporter une réponse, ignorent tout du travail des théologiens. Naguère Renouvier, par haine du catholicisme qu'il ne connaissait pas et dont il se faisait une grossière caricature, se tourna vers le Protestantisme ; mais les spéculations aventureuses de la Nouvelle Monadologie et du Personnalisme ont-elles, dans la Bible, un fondement quelconque, et Renouvier a-t-il jamais étudié les théologiens protestants ? On dit que l'année qui précéda sa mort, il annonçait l'intention de lire « Thomas d'Aquin » ; ce ne fut qu'un projet. Taine, convaincu de la bonté sociale des religions, et qui voulut être enterré par un pasteur, a-t-il su quelque chose de la Théologie protestante ou de la catholique ? Car la lecture

des Pères, qu'on nous dit qu'il fit à vingt ans, fut une lecture de jeune homme, une satisfaction à la curiosité, non la recherche sincère de celui qui, pour connaître une doctrine, s'adresse à ses gardiens et interprètes naturels. Et que dirions-nous des livres français que des philosophes de profession aient écrit sur le problème religieux pris en toute son ampleur¹ : le vieux livre de Vacherot, la Religion, et le petit volume rouge de M. Boulroux? Tous les deux examinent, au sujet du problème de la religion, les solutions apportées par ceux qui ne croyaient pas à la religion ; sur la théologie catholique, pas un mot ; et la théologie protestante, à moins qu'on n'entende par là celle qui s'affranchit de toute foi positive, n'est pas prise en considération. Encore aujourd'hui, où, plus respectueux des croyances personnelles, plus soucieux des documentations exactes, des psychologues tels que M. Henri Delacroix et M. Jean Baruzi ont lu des ouvrages de théologiens catholiques, un tel exemple d'abord est rare ; et l'on rencontre partout, chez ceux qui du dehors prétendent connaître nos croyances, d'énormes lacunes et d'extraordinaires préjugés : à nous qui connaissons un peu l'édifice rationnel de notre foi, ils semblent en parler comme un aveugle d'un monument. Pourtant, avant de résoudre un problème, et même avant de le poser, il serait sage de s'enquérir auprès de ceux qui font profession de l'étudier, et surtout qui font profession d'en trouver des solutions qui règlent leur vie. Mais il y a, à l'égard de la foi chrétienne positive, catholique ou protestante, une sorte d'ostracisme ; on la tient pour inexistante, on préfère poser le problème religieux comme si elle n'était pas et n'avait jamais rien produit ; et il est trop évident qu'à procéder ainsi, on risque de supprimer les données les plus essentielles du problème.

Pour l'incrédule de bonne foi, que préoccupe le problème de la religion, la bonne méthode scientifique ne serait-elle pas d'étudier la théologie? Nous n'avons pas, ici, l'intention de l'initier à la théologie protestante ; il pourra lire de bonnes introductions à cette théologie, telles que celle de M. Cave ou celle de M. Emery. D'ailleurs notre intention est précisément, dans les pages qui suivent, d'orienter la recherche de cet incrédule dans la direction catholique ; nous essaierons de lui

1. Les livres de M. Brunschwig, Introduction à la vie spirituelle, de M. Delacroix, La foi religieuse, n'envisagent qu'un des éléments du problème religieux.

montrer, et nous espérons qu'il sera convaincu, que poser le problème religieux, c'est poser le problème catholique.

Si ce volume est écrit pour ceux du dehors, il l'est aussi avant tout pour ceux qui croient : les prédicateurs de l'Évangile ont le devoir, selon la recommandation du Maître, de donner leurs soins d'abord aux brebis de la maison d'Israël. Peut-être bien souvent ces brebis sont-elles perdues parce qu'on ne les a pas guidées et instruites des pâturages où elles trouveraient leur nourriture. Il y a, dans notre enseignement, une disproportion éclatante entre la culture religieuse de l'enfant et sa culture littéraire et scientifique. La faute en est en partie aux programmes : pour complaire aux parents qui ne pensent qu'à atteindre un but utilitaire, on enseigne à fond les matières imposées par les programmes universitaires, et l'on ne consacre guère qu'une heure ou deux par semaine (rarement deux) à l'enseignement de la religion. Le jeune homme, à la fin de ses études, possède donc, en fait de sciences et de lettres, des connaissances, sinon approfondies, du moins suffisantes pour mériter un diplôme d'enseignement secondaire, tandis qu'en fait de religion, il n'a appris qu'un catéchisme un peu développé; et la disproportion augmente encore et devient vraiment monstrueuse lorsqu'il poursuit des études supérieures. Le voilà spécialiste en philosophie, en philologie, en mathématiques, en médecine, en droit : en théologie, il n'a pas dépassé l'école primaire. Quoi d'étonnant à ce qu'il ressente cette impression que la doctrine catholique est quelque chose de réduit, de petit, un abécédé fait pour les enfants et dont on pénètre tous les secrets en deux heures, une connaissance puérile qui ne se peut comparer aux disciplines scientifiques, lesquelles fournissent au penseur un objet de recherche inépuisable? Les résultats d'un tel état d'esprit ne sont que trop connus : la tiédeur, l'indifférence religieuse, la perte de la foi. Pourtant nos élèves ne sont point incapables de s'intéresser, et de toute leur âme, aux hautes questions qui sollicitent l'humanité. Ce n'est pas seulement à la poésie ou à la critique littéraire qu'ils s'adonnent ; peut-être ceux qui se passionnent pour la métaphysique sont rares (encore qu'ils soient plus nombreux qu'on ne le pense communément), mais tous sont attentifs, respectueux, souvent entraînés et subjugués lorsqu'on expose, avec clarté et avec foi, les problèmes de la vie sociale et de la vie intérieure. Quelle tristesse donc que les sciences religieuses leur demeurent fermées ! Newman disait que,

partout où l'on constatait un abaissement de la moralité, une décadence des nations, on aurait pu aussi constater antérieurement un fléchissement des hautes études théologiques. Et il avait évidemment raison : la pratique vient de la doctrine, le courage des convictions, les fleuves ne répandent jamais dans les campagnes que l'eau fournie par les sources. Conduire vers ces sources les âmes altérées, mais qui ne connaissent pas le chemin et ignorent presque toujours l'existence de ces sources ; tel a été notre but.

A côté de nos étudiants laïques, nous avons pensé aux étudiants en théologie, voire même aux prêtres. Il faut avouer clairement le malheur : nos séminaristes et nos prêtres sont en train de perdre la culture théologique, parce que les moyens matériels leur manquent. Le clergé français se divise aujourd'hui en deux portions : l'une, professeurs, religieux qui ont la possibilité de fréquenter les bibliothèques, et dont les travaux scientifiques sont l'honneur de la France — l'autre, qui gagne à peine de quoi manger, et pour qui acheter un livre est une dépense de grand luxe. Ces derniers apprennent tout juste le manuel nécessaire, ils ne travaillent pas les sciences sacrées, ils en ignorent même l'actuelle floraison magnifique. Or, aussi bien que les autres, ils sont susceptibles d'avoir, et ils ont eu un jour, s'ils ne l'ont plus, le désir d'explorer la Terre Promise de la science des saints. Pour parler de ceux que j'ai connus davantage, mes chers petits montagnards des hautes vallées closes de la Vésubie et de la Tinée, ou mes enfants immigrés du Piémont et de l'Ombrie, ils sont capables, les uns avec plus de solidité, les autres avec plus de subtilité, de lire ce qu'écrivent aujourd'hui leurs confrères savants et de s'assimiler cette science jusqu'à la faire passer tout entière dans leur apostolat. Mais ces livres, ils les emprunteront difficilement, ils n'achèteront les plus importants qu'en se privant beaucoup ; il faut donc leur en indiquer la valeur respective, leur en montrer le rôle dans la pensée religieuse actuelle, et comment les utiliser pour la vie chrétienne et pour l'annonce de l'Évangile. A ces jeunes clercs et prêtres et à tous ceux qui leur ressemblent, j'ai eu l'ambition de fournir un guide de travail.

Il y a aussi les catholiques étrangers, si pleins d'admiration à l'égard de la littérature religieuse française, souvent aussi dépourvus des connaissances requises pour ne pas s'y perdre. Ayant eu l'honneur d'enseigner aux Facultés de Théologie

et des Lettres de l'Université de Lublin, j'offre ce travail, en hommage de reconnaissance et d'amitié, aux étudiants polonais et à tous les étudiants catholiques étrangers.

Pour introduire dans le monde des sciences religieuses, monde immense et nouveau pour eux, ceux qui en ont la curiosité et le goût, soit incrédules, soit chrétiens, il leur faut donner un aperçu général du contenu, de la forme, des rapports mutuels de ces sciences, et leur indiquer les sentiers pour s'y conduire. Selon l'heureuse comparaison de M. Louis Emery, il leur faut présenter la carte du pays à parcourir, et leur mettre entre les mains le Baedeker ou le Joanne indiquant les sites, les monuments, les hôtels et les routes. La première partie a été nommée *Encyclopédie* par les Allemands ; la seconde, *méthodologie*¹. Le mot d'« encyclopédie » n'est pas heureusement choisi, car il donne l'idée d'une réunion de toutes les connaissances concernant les sciences théologiques, alors qu'il s'agit seulement d'en définir l'objet, d'en montrer la matière et la forme. Le titre : « objet de la Théologie », nous suffira pour désigner la première partie de ce travail : nous aurons à y poser le problème de la religion, c'est-à-dire à en isoler les données et les inconnues par une analyse qui mette en lumière leurs mutuels rapports. Une seconde partie sera consacrée à la méthode de la Théologie. Une troisième, plus pratique que théorique, énumérera les sciences auxiliaires de la Théologie, donnant pour chacune d'elles les brèves indications indispensables pour orienter le débutant.

Destiné aux âmes de bonne foi qui, en dehors du catholicisme, sont désireuses de le connaître et qui étudient en général le problème de la religion — à nos étudiants qui ont le souci de penser leur foi et d'en connaître les richesses — à nos séminaristes qui désirent être initiés aux sciences sacrées, notre modeste petit livre doit donc remplir un rôle de vulgarisation. Mais quand il s'agit d'initier à tout un système de sciences, d'orienter la pensée personnelle dans la recherche, la vulgarisation doit être rigoureusement scientifique. Non seulement scientifique pour l'écrivain qui indique et expose, mais aussi pour les lecteurs qui veulent ensuite étudier avec précision et sécurité. Il faut donc, à côté des méthodes anciennes et des résultats acquis, montrer les problèmes qui se posent, la science qui se fait. De plus, les sciences sacrées sont évidem-

1. ou quelquefois, en un terme inutile à importer en français, « *hodologie* ».

ment en rapport avec tout le savoir humain, avec la philosophie ; et à l'heure où savants et logiciens réfléchissent avec tant de profondeur et de fruit sur les principes et sur les méthodes des sciences, le théologien doit aussi, pour sa discipline, accomplir le travail de réflexion critique que la philosophie des sciences a fait, par exemple, pour la mathématique et la physique. Nous avons cru être obligé d'agir ainsi, de réfléchir en logicien sur les principes et sur les méthodes des sciences sacrées. Le danger alors nous est apparu de décourager et de rebuler tous ceux qui, pour vouloir une initiation sérieuse, ne veulent pas pourtant entrer dans les discussions trop techniques. Pour obvier à cette difficulté, nous prions à l'avance les lecteurs plus pressés de passer par-dessus les chapitres suivants : dans la Première partie, le chapitre V : les solutions des philosophes ; dans la seconde partie, les chapitres II : la théologie et la classification des sciences ; V : les matériaux du raisonnement théologique ; VI : le raisonnement théologique.

En composant ce livre, nous avons exposé ce que nous savons être vrai. A cause de cela peut-être, quelques-uns craindront de trouver ici cet esprit de dogmatisme fermé qui n'essaie pas de pénétrer avec sympathie jusqu'à l'intime des doctrines opposées. Nous les supplions de se rassurer, toujours nous avons fait effort pour entrer dans les pensées contraires et pour en saisir l'origine et l'évolution vivantes. Si par malheur quelque expression tranchante froissait qui que ce soit, incrédule, protestant, orthodoxe, nous leur demandons de voir, à travers la lettre, l'esprit.

GASTON RABEAU

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE

PREMIÈRE PARTIE

OBJET DE LA THÉOLOGIE

Il semble assez puéril, de prime abord, de vouloir prouver qu'une science a un objet ; nos écoliers ne se demandent pas si la mathématique ou si l'histoire a un objet, ni de quelle nature il est ; sur le fait de l'existence, aucun doute ne leur vient, et sur la nature ils estiment être assez renseignés par leurs livres, et ne pas risquer de confondre entre elles histoire et mathématique. Il suffirait donc aussi, pour la théologie, de la montrer existante, d'en dérouler la carte sous les yeux, pour qu'elle cessât de passer pour une terre de rêve, ou pour une terre inconnue. Cette méthode serait assurément simple et légitime. Néanmoins, nous préférons poser la question spéculative de l'objet propre de la théologie, et d'abord prouver qu'elle en a un. Cette manière est plus rigoureuse et, au point de vue logique, elle s'impose : l'objet formel d'une science n'est pas toujours ce qu'il semble être au vulgaire : c'est ainsi, par exemple, qu'on s'est demandé si la science mathématique n'aurait pas le même objet que la Logique. Et, en dehors de cette utilité d'ordre scientifique, il y a un motif pressant de se demander si la théologie a un objet : d'une part on est porté, parmi ceux qui croient, à la scinder en deux parties, l'une philosophique, l'autre historique, et à en détruire l'unité ; et ceux qui n'ont pas la foi déclarent qu'elle n'existe pas.

Nous devons donc établir que la recherche religieuse n'est pas vaine. C'est ce qui apparaîtra, si l'on consent à regarder les sociétés religieuses, ou les âmes religieuses, ou l'histoire du christianisme : sociologie, psychologie, histoire posent le problème spéculatif de la religion, et ce problème est celui

même du christianisme. Mais pour ceux qui ne daignent pas s'occuper de ces choses, à qui elles sont indifférentes, et qui répondent : cela m'est égal? Car maint problème scientifique, pour réel qu'il soit, n'est pas un problème dans la pensée de beaucoup d'hommes. Le problème de l'analyse infinitésimale ou de la grammaire comparée ou de l'épigraphie sont des problèmes qui se posent nécessairement pour le mathématicien, le philologue, et l'historien, mais personne n'est obligé d'être mathématicien, philologue ou historien : et si les questions théologiques étaient de même nature, l'homme irreligieux aurait le droit de dire qu'il les laisse aux érudits et n'a pas le temps ni le désir de s'en occuper. Or, il n'en va pas ainsi : nul de ceux qui sont sur la terre n'a le droit d'opposer une semblable réponse, car le problème religieux le concerne personnellement et il ne peut penser ni agir sans user de ses données et de ses inconnues et, qui plus est, sans le résoudre pour son compte. De là, l'obligation de partager en deux la question de l'objet de la théologie :

1° Il y a un problème spéculatif de la religion qui est posé par la science.

2° Il y a un problème pratique de la religion qui est posé par la vie.

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME SPÉCULATIF DE LA RELIGION

1. Notion de la religion. — Qu'est-ce que la religion ? Il y a, semble-t-il, quelque hardiesse à la définir d'emblée et *a priori* avant toute recherche psychologique ou historique, et, la définition une fois posée, à marquer les différences entre la religion et la philosophie, l'art, la superstition et la magie. La science moderne des religions use ici de deux méthodes qui se prêtent un mutuel appui : l'analyse psychologique du processus religieux, l'observation comparative des sociétés religieuses dans le passé et le présent. Mais l'une et l'autre méthode ne sont pas exemptes d'arbitraire : car, avant de déterminer ce qu'il y a de commun à tous les faits religieux, il a fallu isoler ces faits au nom d'un principe caché, d'une définition provisoire. William James était plus dans le vrai en disant que ni la religion, ni le sentiment religieux ne se laissent définir : ce sont des ensembles complexes. Tout ce que l'on pourrait faire, ce serait de délimiter l'objet de son étude. On sait que James exclut les institutions collectives et définit provisoirement par religion « les impressions, les sentiments, les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin » et par divin il entend « une réalité première de telle nature que l'individu se sente obligé de prendre vis à vis d'elle une attitude solennelle et grave »¹. Encore que provisoires et révisables, ces définitions nous suffisent au début d'une étude qui a précisément pour but de les parfaire. On trouverait, d'ailleurs, chez les théologiens eux-mêmes des définitions qui, pour le fond, correspondraient à peu près ; voyant dans la religion la relation réelle de l'homme à Dieu, l'expression vivante de sa liaison essentielle à lui, ils en détaillent les éléments :

1. *L'Expérience religieuse*, p. 34.

adhésion intellectuelle à des vérités d'ordre théorique, actes de volonté qui règlent la conduite, sentiments, et même actes organiques. En somme, à consulter les psychologues ou les théologiens, à s'en tenir aussi à l'opinion générale et à l'usage courant, il y a religion partout où il y a activité humaine orientée vers Dieu ; et si l'on envisage spécialement ce qui dans la religion est connaissance, elle est « la perception d'un monde supérieur »¹.

2. Universalité de la religion. — Or, la religion ainsi définie est un phénomène universel dans l'espèce humaine, aussi bien que l'organisation politique, l'échange des marchandises au moyen de la monnaie, la mode, l'usage des vêtements et des parures.

On n'a pas découvert, dans les diverses périodes historiques, un peuple sans religion ; on ne peut évidemment prouver que les races antérieures à l'histoire ont connu Dieu, ou qu'elles l'ont ignoré, mais elles ont laissé des traces et des signes, usage des sépultures, orientation des sépultures, etc., qui montrent une préoccupation du mystère de la mort et la croyance à quelque chose qui dépasse l'homme. Parmi les peuples sauvages découverts et explorés durant les derniers siècles, il n'en est pas non plus de si inférieur qu'il ne conçoive un être, ou des êtres supérieurs au monde. En vain des observateurs trop hâtifs ont-ils prétendu en connaître de tels, leurs dires ont été reconnus inspirés par le parti pris : ils désiraient plus ou moins consciemment nier le besoin religieux que, selon les docteurs chrétiens, le Créateur a mis dans le cœur de l'homme². L'histoire l'établit aisément : regardé dans le temps, le phénomène social de la religion est universel.

Dans l'espace qui constitue le monde présent, l'universalité de la religion semble moins bien établie à l'observateur superficiel. Il y a des hommes qui se donnent comme athées, et même des gouvernements, sous l'étiquette de neutralité, affichent et propagent un véritable athéisme ; des multitudes entières ont beau avoir reçu le sacrement de baptême

1. Voir Cave. *Introduction to Theology* p. 44-55.

2. Voir Mgr le Roy, *La religion des primitifs*, et Schmidt, dont l'ouvrage a été adapté au public français par le Père Lemonnyer : *La Révélation primitive*. Sur les religions de la préhistoire, consulter Mainage, *les religions de la préhistoire : l'âge paléolithique* (Paris, Picard).

ou figurer sur les statistiques comme appartenant à une confession religieuse, en fait elles sont indifférentes : on ne trouve chez ces hommes nulle pratique cultuelle et pas même de préoccupation intérieure de Dieu et du salut. Mais ce n'est là qu'une apparence et il suffit de fouiller un peu sous ce voile d'indifférence pour découvrir maints phénomènes qui sont signes ou d'une pratique religieuse véritable ou d'un besoin religieux qui exige une satisfaction. Partout où les religions positives déclinent et semblent disparaître ; partout, chez nous, où le Christianisme est absent, nous voyons l'homme chercher et créer à son usage le divin, soit sous forme d'un idéal de justice et de bonheur, soit sous forme de superstitions qui pénètrent dans sa vie et, en quelque sorte, la surnaturalisent, soit sous forme, enfin, d'un système général de croyance sur l'essence des choses, sur Dieu, sur les esprits et sur la destinée du monde.

L'idéal de justice et de bonheur, si répandu dans les masses par le socialisme, ne ressemble en rien aux doctrines scientifiques des théoriciens : la dialectique hégélienne, le matérialisme historique de Marx, sa conception d'un déterminisme social réalisant mécaniquement et infailliblement l'expropriation des capitalistes et répartissant ensuite la richesse entre les prolétaires sont choses parfaitement étrangères à la conscience populaire qui attend, au contraire, le bonheur à venir d'interventions libres, et s' imagine qu'il sera une récompense, une conquête, non un effet fatal. Et cette richesse qui, un jour, se déversera sur tous selon une loi d'égalité que l'ignorant confond avec la justice ; ce « grand soir » qui verra disparaître par enchantement toutes les angoisses, toutes les peines, tous les ennuis, et se réaliser toutes les joies, constitue un idéal et un espoir en lequel se concentrent toutes les notions morales et auquel s'attachent toutes les sympathies. Il n'est pas démontrable ; il est inintelligible et sacré comme un mystère ; il oriente toute la vie comme une foi ; il la transforme et l'ennoblit parfois comme une grâce. M. Georges Sorel l'a comparé avec raison à l'attente de la « parousie » chez les premiers chrétiens millénaristes. Comme ceux-ci attendaient le retour de Jésus sur les nuées et vivaient dans le rêve du règne temporel du Sauveur pendant mille ans, il y a autour de nous une humanité qui vit dans l'attente d'une catastrophe inaugurant un monde où règnerait la justice et le bonheur.

Ce n'est là, pourtant, qu'une satisfaction bien incomplète apportée au besoin religieux de l'homme. Et c'est pourquoi la superstition a gagné, dans nos sociétés sans Dieu, autant que le Christianisme a perdu. Une étude d'ensemble sur ce vaste phénomène est encore à faire ; même les monographies sont peu nombreuses. Il semble que l'impiété officielle ait honte de constater où elle a mené le peuple ; et peut-être, à l'inverse, les chrétiens sont-ils trop attristés de cette déchéance pour s'attacher à la décrire. Elle n'est pourtant que trop réelle : devineresses, chiromanciennes, étalent leurs réclames à la quatrième page de nos journaux et leurs cabinets de consultations sont toujours pleins ; quant aux superstitions proprement dites, aux pratiques matérielles absurdes qui ont pour but d'opérer un effet hors de toute proportion avec leur nature, elles se répandent de plus en plus, et, dans la guerre mondiale, la crainte de la mort les a encore davantage répandues et surtout fait paraître au jour ¹.

Idéal, superstition, ce ne sont là, d'une part qu'un faux divin, d'autre part, qu'un faux moyen d'accaparer le divin. Il restait à réunir l'idole et le moyen de la dominer, l'idéal et la superstition, dans une conception générale qui serait une véritable religion : c'est ce à quoi a tendu le spiritisme et ce qu'enfin a réalisé la théosophie. Nous ne pouvons nous étendre sur ces mouvements sociaux ; quelque grand que puisse être leur intérêt psychologique, il est impossible de les analyser aujourd'hui, parce que les études de détail sont encore en trop petit nombre et ne présentent pas toujours la rigueur scientifique indispensable. Mais le fait général est indéniable : nos sociétés n'ont pas pu se passer de religion et elles se sont fait, d'abord, des idoles, puis des temples pour loger les idoles et un culte pour les adorer.

La religion est donc, dans l'humanité, un phénomène universel comme le langage ou l'art. Les exceptions, s'il y en a, ne prouvent rien, outre que l'intérieur d'une âme nous est fermé et que, par conséquent, l'affirmation d'athéisme peut être mensongère, ou, tout en étant sincère, contredire un besoin profond que l'homme se dissimule à soi-même : la réalité de cas tératologiques n'infirme pas les lois générales de l'espèce. Que des hommes soient incapables de parler,

1. Gemelli. *Il nostro soldato*. Roure, le merveilleux spirite.

que d'autres soient insensibles aux jouissances de l'art et ne sachent user de ses moyens d'expression, il n'en reste pas moins vrai que le langage et l'art sont naturels à l'homme et essentiels à la vie sociale. « N'est-il plus, dit Cournot, dans la nature de l'homme d'avoir cinq doigts, parce que quelques individus ont des doigts surnuméraires »¹,

3. Nécessité de la Religion. — Si tous les peuples ont eu une religion au même titre qu'ils ont eu des familles, des chefs, des vêtements et des langages, il est à présumer que la religion est indispensable, et d'autant plus qu'elle tient à des états psychologiques plus profonds que les besoins sociaux et politiques. Les hommes ne peuvent guère se passer de vivre en société et ils ne peuvent vivre en société sans parler : besoins universels, mais dont les formes sont infiniment diverses et parfois n'ont entre elles aucun rapport : entre les radicaux, les modes de flexions, la syntaxe des Sémites et des Indo-Européens les ressemblances sont peu nombreuses ou, souvent, elles ne sont qu'un effet des lois fondamentales de la logique. Entre les pratiques religieuses et les sentiments religieux, il y a bien plus de ressemblances : toutes les religions naissent de l'enthousiasme : il faut croire pour imposer ses croyances ; leur propagation est soumise à des conditions partout les mêmes, elles doivent « annoncer à l'homme ses destinées en les liant à un ordre de faits surnaturels et merveilleux » et c'est en vertu de l'autorité des transmissions qu'elles passent ainsi de génération en génération de telle sorte que toute religion implique « le fondement merveilleux et la transmission héréditaire »². Bien plus, il y a, commun à toutes les religions, si du moins on les dégage des superfétations et des déformations apportées par le rêve, par la réflexion ou par l'imposture et surtout si l'on remonte à son origine, un fond de croyances qui semblent remonter à l'humanité primitive et les sentiments d'exaltation ou de dépression devant ce qui nous dépasse, des pratiques cultuelles, comme la prière et le sacrifice, sont aussi universelles. C'est pourquoi Cournot était dans le vrai en remarquant : « les hom-

1. Voir *Enchaînement des idées fondamentales*, éd. Hachette, p. 448.

2. Toutes ces citations sont empruntées à Cournot, *Enchaînement des idées fondamentales*, livre IV, chap. VI et VII.

mes se ressemblent beaucoup plus par les sentiments religieux que par le langage, et même par tout autre côté » ¹.

Fait humain universel, fait humain dont les éléments partout identiques sont plus nombreux que pour tout autre fait humain, fait humain plongeant — on le verra plus loin — en des profondeurs de l'âme bien plus grandes, la religion semble donc être quelque chose de nécessaire et de bon à l'homme, comme toute autre tendance fondamentale de sa nature, et il y aura lieu d'en faire la science, comme on fait la science du droit, de la richesse ou de la parole. Cependant, prenons bien garde ici de ne pas trop pousser la comparaison ; si l'analogie du besoin religieux avec les besoins économiques ou autres justifie et exige la constitution d'une science religieuse, elle ne va pas jusqu'à imposer à cette science un but ou une méthode. Personne ne se demande à quoi sert le langage, la police ou la monnaie, la réponse étant fournie par l'expérience et évidente : tandis que l'utilité et l'efficacité de la religion ne sont pas choses d'expérience et évidentes, et que la raison elle-même n'y voit pas très clair, habituée quelle est à s'aider de la foi et empêchée, par toutes sortes de difficultés ou de circonstances, de s'appliquer avec fruit à ces sortes de problèmes.

Une science de la religion devra donc non pas seulement décrire les faits religieux comme l'économie décrit la production et l'échange des richesses, mais chercher l'essence et la fin des faits religieux ; et à cette recherche sur la fin, correspondra une recherche sur l'origine : d'où vient à l'homme cette tendance qui n'est pas, comme les autres, explicable chez l'individu par des connaissances empiriques et par des désirs issus de l'expérience ? Décrire les phénomènes religieux, en découvrir les origines, en marquer la fin, tels sont les problèmes spéculatifs de la science religieuse et comme elle ne pourra connaître la fin normale des tendances religieuses de l'homme sans comparer à cette fin les tendances anormales, la science de la religion devra être aussi une science de la vraie religion, c'est-à-dire une théologie.

4. Le problème de la nécessité de la religion. Formes étagées de la recherche. Analogie avec le problème moral. — On voit que le problème de la religion ressemble

1. *Id.* p. 449.

singulièrement au problème de la morale. Une description des croyances et des cultes fournira une science positive des religions, comme il y a une science des mœurs ; mais pour la science des mœurs, à supposer même qu'elle fût exhaustive de toutes les sociétés humaines, la moralité ne serait jamais qu'un fait et il resterait à savoir sur quels principes elle se fonde, et à quelle fin elle tend, car l'homme ne connaît pas par expérience son idéal moral, ni ne le peut éprouver par l'expérience seule de manière suffisante à la fonder. Il faut donc remonter au delà des données de la science positive, sans doute en se fondant sur elles, mais par une réflexion philosophique. Et la démarche naturelle de l'esprit consiste à chercher d'abord le fondement de la moralité dans la réalité extérieure à l'homme, d'abord dans la réalité sensible, puis à son défaut, dans la réalité extérieure rationnelle ; et, à défaut de celle-ci, à chercher dans la réalité intérieure, sensible, puis rationnelle : *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*. L'explication la plus simple de toutes, celle qui est suggérée par la science des mœurs, est l'explication sociologique. Mais si la constatation de la contrainte sociale n'en justifie pas le caractère impératif au regard de la conscience, on tâchera de la rattacher à la notion idéale d'un ordre extérieur. Si, à son tour, l'ordre métaphysique extérieur apparaît à la conscience comme une hétéronomie, et, partant, comme un principe d'esclavage, on essaiera de rattacher le devoir, imposé par la société et par l'ordre du monde, aux phénomènes intimes de l'âme. Là encore, on commencera par le plus simple, par l'inférieur, par les besoins sensibles : on fondera l'idéal et le devoir sur le plaisir sensible immédiat, sur le bonheur, sur l'utilité. Si, à leur tour, ces mobiles de l'action morale ne suffisent pas à en expliquer les caractères, à en justifier la transcendance, on remontera plus haut, à la raison : et ainsi se constituera l'idéal d'un bonheur parfait, rassemblant en soi, outre les éléments de l'ordre social et de l'ordre cosmique, outre les éléments sensibles de la joie, la satisfaction des besoins rationnels de justice et d'amour ; et si cet eudémonisme semble encore branlant, s'il le faut rendre impérissable et le déclarer absolu, on le fondera sur la Pensée divine dont l'expression intelligible dans la conscience et empirique dans le monde social et matériel, constitue le devoir.

La recherche morale, comme on peut s'en rendre compte aisément en regardant le tableau synoptique ci-joint ¹, remonte donc de besoin à besoin : chaque explication, tout en ayant sa part de justesse, met en lumière un besoin plus profond qui postule une nouvelle explication : il y a là un processus analogue à la vieille dialectique platonicienne, mais plus encore à ces exigences de l'âme que M. Blondel a décrites dans l'*Action* : à partir de l'insuffisance du dilettantisme et du pessimisme, on poursuit, à travers les formes étagées des morales scientifiques, sociales, le secret de nos exigences foncières, jusqu'à ce qu'on arrive à ce qui reste quand on a tout parcouru, à l'action « superstitieuse » à l'Unique nécessaire.

Or cette recherche n'est pas un enchaînement de concepts abstraits, comme la dialectique de Platon ; s'il y a un jeu d'oppositions, ce ne sont pas des thèses et antithèses de catégories, mais une lutte de forces vivantes ; la dialectique n'est ici que l'expression intelligible des exigences vitales.

Cette brève description de la recherche morale était utile pour éclairer la direction et la méthode de la recherche religieuse. C'est aussi une recherche qui prend son point de départ dans l'expérience extérieure : les principes d'explication ne satisfaisant qu'en partie aux données du problème, on est obligé de pénétrer plus profond et plus haut, jusqu'à ce qu'on trouve la solution définitive. La première hypothèse qui se présente et qui est fournie par la science comparée des religions, consiste à expliquer les cultes, les pratiques religieuses, qui sont des faits, par d'autres faits de même ordre, c'est-à-dire par des faits historiques et, selon que ces faits tiennent davantage à la nature ou à la vie humaine, on aura deux types d'explication : ce sont les doctrines auxquelles on a donné le nom de « naturisme » et d'« animisme ». L'insuffisance de ces théories mettant en lumière

1. Science des mœurs.

Morales de la contrainte extérieure.	{	empirique : morale sociologique. rationnelle : morale fondée sur l'ordre du monde ou la volonté arbitraire de Dieu (Hobbes).
Morales du devoir intérieur (psychologiques)	{	fondées sur des { plaisir immédiat. besoins sensibles { joie. rationnelle : { utilité. eudémonisme.
Morales métaphysiques	{	Concilier la pensée { liberté : nécessité comprise. et la liberté { liberté : nécessité surmontée.

le facteur social, qu'on retrouve partout au delà des phénomènes historiques de la religion, une doctrine sociologique se présente qui, par l'autorité de ses récents inventeurs, a joui chez nous d'une certaine popularité. Mais la sociologie, si elle explique de quelque manière le caractère sacré des religions, leur transmission indéfinie et leur domination toute puissante, n'a rien à dire sur leur essentiel, je veux dire sur la vie intime la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir. Il faudra une psychologie de la religion, et il y a aussi des théories qui prétendent expliquer toute la religion par des besoins psychologiques naturels. Si là encore, les faits postulent une explication plus haute, s'il y a lieu d'opérer une synthèse unissant tous les points de vue et de recourir aux principes derniers des choses, la spéculation prendra un caractère philosophique ; et, mise en regard d'un ordre de faits dont nulle spéculation ne peut rendre compte, elle sera contrainte de se surpasser elle-même en reconnaissant l'existence d'un ordre surnaturel et en recevant la lumière de la foi : elle ne vaincra que par une autre : *Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra*. Ces multiples démarches de la recherche religieuse, ces formes étagées de la recherche constituent une dialectique qu'on n'a pas voulu faire strictement parallèle à celle de la recherche morale, pour ne pas risquer d'imposer des cadres artificiels, mais qui lui ressemble beaucoup. Ce n'est pas, répétons-le, une dialectique de concepts et encore moins une série d'exigences qui aboutiraient, par un jeu psychologique déterminé, à une exigence du surnaturel : ce sont simplement des ordres de faits reliés entre eux par des principes intelligibles, une série de doctrines qui se superposent et de preuves qui s'enchaînent.

1. Science comparée des religions.

Explication fondée sur :	{	faits historiques	{ naturisme.
			{ animisme.
		faits sociaux : sociologisme. faits internes : théories psychologiques	
Réflexion philosophique	{	théories philosophiques naturalistes. la religion surnaturelle.	

CHAPITRE II

LE PROBLÈME SPÉCULATIF DE LA RELIGION

(suite.)

LES SOLUTIONS FOURNIES PAR LES HISTORIENS

L'histoire comparée des religions, science toute jeune, née au ^{xix}^e siècle, est encore bien loin d'avoir réuni les matériaux suffisants pour instituer des comparaisons sur des ordres de faits à la fois définis précisément et répandus dans les principales sociétés religieuses. Bien plus, elle n'est pas encore sûre de sa méthode ; et tout récemment encore ses principaux théoriciens discutaient sur les procédés propres à la constituer et à la faire avancer ¹. En une matière si complexe, là où il est si malaisé d'interpréter psychologiquement les faits et de les classer au point de vue sociologique, la réserve s'impose déjà de par la nature des choses. Que sera-ce, si la science est à ses débuts et tâtonne encore ! C'est pourquoi nous devons louer le manuel *Christus*, et celui de Chantepie de la Saussaye de s'être abstenus de toute théorie, se bornant à présenter les principaux faits connus. Néanmoins, dès que la science comparée des religions commença d'avoir un nom, certains eurent la prétention d'expliquer l'origine de la religion, et par là même son rôle, et, naturellement, de l'expliquer uniquement par des faits historiques ou censés tels. Ces tentatives ont donc ceci de commun qu'elles ne font intervenir, comme principes de la pensée religieuse, que des éléments qui lui sont extérieurs. Les deux principales de ces théories ont reçu le nom de naturisme et d'animisme, selon qu'elle prennent, pour principe de la religion, le mythe de la nature ou le mythe de

1. Voir Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions* (Paris, Leroux, 1909). Pour l'exposé des théories actuelles, voir Pinard de la Boulaye, *l'Étude comparée des religions* ; Baron Descamps, *Le génie des religions : les Origines* (Alcan, 1922) et les recensions faites avec tant de soin et de manière si complète dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* et dans les *Recherches de science religieuse*.

l'âme. Ces théories sont déjà dépassées, et, sous la forme que leur donnèrent Max Müller et Herbert Spencer, abandonnées. Mais elles persistent encore, plus ou moins modifiées, chez nos contemporains. Comme il n'est pas possible de suivre les transformations incessantes qui s'accomplissent actuellement en histoire des religions, comme par ailleurs il y a grand intérêt à présenter les hypothèses sous des formes typiques, nous exposerons le naturisme et l'animisme et nous les discuterons tels qu'on les enseignait il y a vingt ans.

Le lecteur désireux de s'initier aux méthodes sévères et prudentes qui donneront des résultats sûrs à l'histoire comparée des religions devra lire les articles du P. Schmidt et du P. Pinard de la Boullaye, ou le livre de M. Bros, l'ethnologie religieuse, introduction à l'étude comparée des religions primitives (librairie Bloud et Gay¹.)

1. Le Naturisme. — Le sentiment de l'infini devant les aspects de la nature, sentiment partagé, classé, abstrait par le langage sous forme de concepts, voilà le sentiment religieux et l'origine de son évolution. Les premiers hommes devaient être sans cesse « dans cet état de ravissement et d'allégresse divine où nous sommes tous entrés quelquefois, surtout parmi des paysages vastes et découverts, qui évoquaient en nous l'image de l'immensité et la beauté totale et la figure même de la planète, sur la montagne ou au bord de la mer lumineuse ; quand nous descendions, dans l'air léger, presque délivrés du sentiment de la pesanteur, vers les vallées doucement bruissantes de l'invisible sonnerie des troupeaux ; ou quand nous marchions l'été, dans une grande plaine, par un grand soleil, tout enveloppés de rayons et d'odeurs végétales. Dans ces moments-là, on est à ce point envahi de sensations puissantes et suaves qu'on serait fort incapable de faire nettement le départ de l'effet et de la cause et d'abstraire Dieu de tout le divin où l'on est plongé, et que l'on ne discerne plus bien si Dieu est dans la nature ou si la nature est Dieu. Sentir se confond alors avec adorer. »

1. Schmidt. Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 46-74. Pinard de la Boullaye, la méthode historico-culturelle dans l'histoire des religions, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XI, p. 273 et suiv. Græbner, *Méthode der Ethnologie*, 1911, et son volume récent, *Ethnologie*, publié dans la *Kultur der Gegenwart*, Teubner, Leipzig, 1923.

Ainsi Jules Lemaître décrivait l'état d'âme panthéiste que suggère Lamartine dans certaines pièces des « Harmonies »¹. Un tel état d'âme, bien plus sentimental qu'intellectuel, ensemble complexe d'impressions qu'il est impossible de dissocier, prolongeant la vie individuelle au delà d'elle-même, et la faisant participer, par une sorte d'ébriété sacrée, au contact de l'immense univers, n'a-t-il pas tous les caractères des états d'âme du primitif, l'absence de pensée logique et la loi de « participation », pour parler comme M. Lévy-Brühl? On ne peut pas le décrire, mais seulement le suggérer poétiquement, essayer de le revivre en interprétant les mythologies primitives.

Mais la question surgit : comment le sentiment de la nature vague, indifférencié, a-t-il engendré les mythes? Max Muller nous répond que c'est par le moyen du langage, et toute son œuvre est un essai de description de ce processus. Les racines primitives, dans les divers langages, expriment des types d'actions humaines ; or, « par cela seul que le langage était fait d'éléments qui traduisaient des états humains, il ne peut s'appliquer à la nature sans la transfigurer »², sans faire des forces naturelles des puissances analogues à celles de l'homme. Les métaphores qui, pour nous, ne sont qu'artifice de langage, étaient prises à la lettre par le primitif ; et, lorsqu'il disait, par exemple, que le soleil le mordait, le piquait, il donnait à ces expressions le même sens que lorsqu'il parlait de la morsure du serpent ou de la piqûre des ronces ; de là, à forger un récit, il n'y avait qu'un pas, et ainsi naissait la fable des flèches brûlantes lancées par Phœbus Apollon. De plus, la réflexion s'appliquait à ces puissances de la nature personnifiées par le langage ; car il arrivait que des choses différentes étaient désignées par un même terme, par exemple, qu'on parlait aussi bien de la morsure du soleil que des morsures du froid, ou une même chose était désignée par différents termes. Ces anomalies stimulaient l'imagination débordante du sauvage ; et, pour les expliquer, ou peut-être simplement parce que les mots suggéraient, d'eux-mêmes, par association, des images, ils inventaient de beaux récits, et les plus beaux, les plus frappants, passaient ensuite de génération

1. Jules Lemaître, *Contemporains*, 6^e série, p. 152.

2. Durkheim. Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. *Revue philosophique*, 1909, p. 149.

en génération. C'étaient les mythes. Ajoutez-y le souvenir des grands ancêtres entretenu et agrandi par l'imagination des peuples enfants ; combinez entre eux ces éléments mythologiques qui vont s'entrelacer, pousser de nouvelles branches, provigner en quelque sorte de nouvelles racines de mythes se formant des tiges anciennes ; et cette efflorescence plus ou moins riche et vivace selon la fécondité des terrains, donnera les grandes religions historiques.

CRITIQUE. — Nous n'avons pas voulu, dans un exposé élémentaire, reproduire, même en gros, les arguments philologiques sur quoi elle repose. Les principes, en sont, paraît-il, discutables. Aussi bien n'est-il pas nécessaire de s'appuyer sur la philologie pour discuter une doctrine dont la faiblesse apparaît évidente. Ainsi donc, toutes ces croyances qui ont dirigé, inspiré, parfois même constitué la vie des hommes, ces croyances si durables que des milliers d'années arrivent à peine à les user, ne seraient que le résultat d'abus de mots, de métaphores entendues à la lettre, disons le mot, de calembours ? Et il ne sert à rien de distinguer religion et mythologie, car les croyances inspirent les sentiments ou les expriment, et gouvernent la conduite. Comment le langage, quelque imagé qu'il fût, et quelque brillante que fût l'imagination des primitifs, aurait-il pu organiser une illusion aussi tenace ? car la méprise sur les mots est, de toutes les méprises, celle que l'expérience dément le plus aisément : les plus belles métaphores, appliquées aux forces de la nature pour les personnifier, seront perpétuellement démenties par les faits. Or « un système organisé d'erreurs qui n'entraînent et ne peuvent entraîner que des méprises pratiques, n'est pas viable » ¹. Il faudrait au moins que le système d'erreurs fût soutenu par une force formidable, et ici il ne repose que sur lui-même. « Si la religion a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes et dont la survie, par suite, est incompréhensible » ². Les religions ne sont qu'un délire, coexistant à d'autres formes de pensée et d'activité normales (droit, économie etc.) et dont la production psychologique requiert une explication ou apparaît comme impossible.

A cette difficulté, si forte qu'elle suffit à anéantir la théo-

1. Durkheim, p. 193.

2. *Id.*, p. 155.

rie, M. Durkheim en ajoute d'autres qui sont aussi très fortes. Comment le spectacle de la nature, tout infini qu'il soit, donnerait-il l'idée de ce qui est extranaturel? Si les religions naissent d'un sentiment d'écrasement devant la nature, de l'ivresse sacrée par laquelle on se perd en elle, comment ont-elles pu engendrer le sentiment de confiance en une puissance personnelle qui interviendrait dans notre vie? Et, dirons-nous à notre tour, le péché, la contrition, la conversion, et, en général, toutes les notions et émotions morales rattachées à la religion, comment les tirer de cette source qui est la méprise causée par le langage? Ces difficultés apparaissent à celui qui regarde les religions de l'extérieur, les envisageant comme des forces sociales dont il veut rendre compte : elles sont convaincantes pour tout athée. Le fidèle en verra une plus forte : ce qu'il y a de meilleur en lui, ce que son expérience personnelle lui présente de plus intime, de plus profond, de plus solide, de plus riche et en pensée et en vie intense, pourra-t-il lui attribuer comme cause des abus de mots commis par ses lointains ancêtres? La mode et la monnaie trouveraient, dans les rapports sociaux et dans la nature humaine, une explication, et la pensée religieuse n'en aurait pas? et il faudrait expliquer ce qui nous touche le plus par ce qui ne nous touche en rien?

2. L'animisme. — On croirait que la théorie animiste, qui place l'essence de la religion dans la croyance aux âmes, en cherche l'explication dans un principe plus profond et plus solide que la théorie naturiste. Il n'en est rien. Selon Tylor et selon Spencer, la production et l'évolution de la religion se résument en deux phases : l'homme, apprenant à distinguer le rêve et la veille, se forme ainsi la croyance aux esprits — cette croyance, à son tour, engendre le culte de la nature. Les deux sociologues décrivent de manière un peu différente ces deux phases, mais les principes de la théorie sont les mêmes.

Il s'agit donc de montrer comment l'idée d'âme, source de la religion, a pu se former sans emprunter aucun de ses éléments à une religion antérieure. Cette idée a été créée pour rendre compte des anomalies que le primitif constatait dans ses deux vies, vie normale et vie du sommeil. Par exemple, à son réveil, il se rappelait son rêve : tout à l'heure

il se voyait en un lieu extrêmement éloigné du lieu où il se trouvait ; ou encore, il avait vu apparaître un ami, un ennemi, qu'il savait pourtant être très loin. Comment, en un instant, avait-il été transporté si loin, ou comment l'autre homme était-il venu de si loin, pour disparaître ensuite en un instant ! et en constatant l'impossibilité, pour son corps pesant et lent, de traverser instantanément de grandes distances, il en venait à croire que quelque chose de lui s'était détaché pour aller au loin, ou que quelque chose de l'autre s'était détaché pour venir apparaître. Ce quelque chose devait être bien léger, pour parcourir en un clin d'œil de telles distances ; bien impalpable, pour disparaître aussi vite ; bien inconsistant et confus, pour ne laisser de soi qu'une image aussi vague et confuse. Cette image légère, impalpable, vague, représentation exténuée des êtres réels, était en quelque sorte leur double, comme plus tard l'ont dit les Egyptiens ; leur souffle, car le souffle est insaisissable ; leur âme ou leur esprit.

Une fois formée la notion du double, image subtile et éthérée du corps, celle d'âme séparée du corps va en sortir par la constatation de la mort. A la mort, l'homme cesse de respirer : l'agent impalpable du mouvement de ses poumons et de son cœur l'a donc quitté, il est allé ailleurs. Le voilà délivré des entraves que le corps lui mettait ; il sera toujours désormais dans l'état mystérieux dont il ne jouissait jusqu'ici que pendant le sommeil : libre de se transporter où il veut et de s'y transporter instantanément, il est capable d'intervenir, sans que l'on s'y attende, dans l'existence des vivants, de les aider et de leur nuire. Les vivants, du reste, ne voient-ils pas souvent, durant leur sommeil, apparaître en leurs songes ceux qui ont quitté ce monde ? Ne serait-ce pas alors ces fantômes des morts qui, non contents de venir troubler nos nuits, se joueraient aussi de nous pendant le jour et seraient cause de tant d'événements surprenants et terribles ? D'autres, au contraire, nous protégeraient. Et, s'ils viennent ainsi nous tourmenter ou nous favoriser, c'est qu'ils ont besoin des choses palpables, de nourriture, par exemple, et qu'ils s'intéressent aux vivants. Il faut donc capter leur bienveillance, leur offrir ce dont ils ont besoin et ce qu'ils désirent, et ainsi se constitue un culte des morts : croyance aux esprits et culte, nous avons déjà l'essence de la religion.

Reste à expliquer comment le culte des esprits a engendré le culte de la nature, et ici l'explication varie suivant les auteurs. D'après Tylor, le primitif ne sait pas distinguer l'animé de l'inanimé ; et par une induction instinctive, à la manière des enfants qui se mettent en colère contre les choses, il attribue à tout ce qui est les propriétés de son propre esprit ; l'analogie se poursuivrait à l'infini, et l'homme créerait ainsi des doubles aux astres, aux montagnes, aux fleuves, comme il en a attribué aux morts. D'après Spencer, le langage aurait été l'agent de cette induction. Les noms métaphoriques si fréquents chez les sauvages se séparant de leur sens primitif à mesure que le temps passerait, on les interpréterait ensuite à la lettre, et, par exemple, mon ancêtre ayant été naguère appelé lion à cause de ses exploits de courage et de force, une fois les exploits oubliés et le nom se transmettant quand même aux descendants, ceux-ci croiraient que leur grand-père a été un lion en chair et en os.

CRITIQUE. — Tout repose, on le voit, sur le fait du rêve ; et il est vrai de dire que les religions ne sont nées que parce que l'homme primitif rêve, et cherche à expliquer les apparitions des fantômes de ses rêves. Mais l'explication inventée par le primitif et qui est le principe, à son tour, de toutes les mythologies, est-elle la plus naturelle ? et le primitif est-il contraint, en son état d'ignorance, d'y avoir recours ? Il ne semble pas : une autre, et bien plus naturelle, se présentait, celle de la vue à distance ; et si le sauvage n'hésite pas à l'attribuer à ses sorciers, pourquoi eût-il refusé de se l'attribuer parfois à lui-même ? Il n'est pas besoin d'imaginer que quelque chose de moi s'est détaché pour aller voir au loin, si mes yeux sont capables de percer les brumes de l'horizon aussi bien qu'ils le sont d'en atteindre les contours lumineux.

On nous propose donc, pour faire comprendre la naissance des religions, une hypothèse discutable et qui a en elle quelque chose de trop fortuit pour rendre compte de faits absolument universels. Cette hypothèse, qui pis est, n'est absolument pas fournie par l'expérience, et, autant que les analogies psychologiques permettent d'en juger, contraire aux faits. Les primitifs, dit-on, sont devenus des êtres religieux parce qu'ils rêvaient, mais rêvaient-ils ? Les rêves sont d'autant plus fréquents, chez nous, civilisés, que notre cerveau travaille davantage et que nous menons

une vie plus sédentaire et plus préoccupée ; la réflexion, la tension de l'esprit provoque les rêves, et garde dans le souvenir, après le réveil, ceux qui seraient autrement demeurés inconscients ; c'est ainsi que Vaschide était parvenu, par un long exercice qui devait, je suppose, beaucoup le fatiguer, à noter à son réveil la série des rêves de la nuit. Au contraire, dans nos périodes d'exercice physique intense, nous rêvons peu ou pas du tout : j'ai même connu un paysan qui, interrogé sur ses rêves, ignorait ce que c'était et affirmait n'avoir jamais éprouvé rien de semblable. Tout porte à croire que les primitifs rêvaient extrêmement peu, et il est bien étrange que pour un phénomène tenant si peu de place dans leur vie, si confus, si inconsistant, si irréel, à côté des dangers formidables des bêtes féroces, de la lutte pour la vie contre ses semblables, il ait inventé des croyances et un culte qui ont aussitôt envahi toute sa vie.

S'il est difficile d'admettre que le rêve fait naître la croyance aux esprits, il ne l'est pas moins d'admettre que le fait de la mort ait engendré la croyance à l'omnipotence, à la divinité des esprits. En effet, remarque M. Durkheim, les sociétés primitives n'honorent pas les morts par un culte périodique (Australiens), et ce sont les sociétés plus avancées (Chine, Egypte, Grèce et Romains) qui les honorent. Bien plus, la transformation de l'âme en esprit divin lui donne des attributs qui ne s'accordent nullement avec cette origine : tandis que l'âme est intérieure, les esprits sont extérieurs aux choses, chez les Mélanésiens, par exemple : comment se fait-il que l'âme, séparée de son corps, ne soit pas conçue comme de nouveau attachée à quelque corps ? Et tandis que l'âme est d'un homme, les dieux sont souvent des animaux.

Mais, comme pour la théorie naturiste, toutes les difficultés atteignant les éléments de la théorie, quelque sévères qu'elles soient, sont peu de choses au regard de sa déraison totale. Car on la peut résumer tout entière en ce postulat que M. Durkheim formule ainsi pour en faire apparaître, en une ligne, l'absurdité : « la religion ne serait qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel ¹ », une fantasmagorie qui ne devrait son existence à aucune force psychologique ni sociale. Délire sans cause, sans expli-

1. *Revue philosophique*, janvier 1909, p. 27.

cation, erreur sans cesse démentie et pourtant régnant sur tout l'être humain, la supposition est par trop inacceptable : « si les peuples eux-mêmes ont été les inventeurs de ces systèmes d'idées erronées en même temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire a-t-elle pu se perpétuer tout le long de l'histoire? »¹.

1. *Id.*, p. 28.

CHAPITRE III

THÉORIES DES SOCIOLOGUES

Les faits extérieurs à l'homme, la nature et l'homme lui-même, si on le prend uniquement par le dehors comme un personnage individuel de l'histoire, ne fournissent pas l'explication de la religion. Il y a, dans les mythes de la nature et dans ceux de l'âme, plus qu'une fantasmagorie illusoire : le caractère sacré des objets religieux a quelque chose d'universel et de formidable qui doit correspondre à une réalité supérieure à chacun de nous. Ne s'agirait-il pas d'une réalité d'ordre social?

Déjà, pour Auguste Comte, la religion appartient à l'âge primitif de l'humanité ; elle fut alors nécessaire, puisqu'elle était l'expression naturelle du mode de penser de la société d'alors, et que ses lois et ses prêtres en constituaient la structure et en réglaient le fonctionnement ; mais depuis, l'évolution de la pensée théologique à la pensée métaphysique, et de la pensée métaphysique à la pensée positive, et parallèlement, l'évolution des formes politiques, juridiques et autres, en a beaucoup restreint l'empire et le restreindra encore. D'autre part, Comte posait comme un axiome que l'esprit de l'individu ne trouve pas son explication en lui-même ; il est avant tout social : tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, il l'a reçu de la société, et la psychologie individuelle se résorbe dans l'histoire de la pensée des peuples. Dès lors, les éléments de la théorie existaient. Il restait à les organiser, et à appuyer la théorie sur des faits selon toute la rigueur de la science. Ce fut l'œuvre des sociologues positivistes, héritiers de la pensée d'A. Comte, sous la direction de M. Durkheim ¹.

1. Bibliographie : exposés d'ensemble dans Pinard de la Boullaye, ouvrage cité, et Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*. Durkheim, *Les formes élémentaires de la pensée religieuse*. Nombreux mémoires importants dans l'*Année Sociologique*. A consulter aussi : Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*.

On peut distinguer, en gros, dans l'évolution religieuse de l'humanité, trois périodes qui correspondent à peu près aux périodes appelées par A. Comte théologique, métaphysique et positive. A l'origine, toutes les représentations sont de caractère social : engagées dans un complexe psychomystique, dominées par la loi de participation, elles sont toutes de nature religieuse, elles sont sacrées. Ensuite, à mesure que l'individu s'affranchit des influences de son milieu et apprend à penser par soi-même, il forme, pour son usage propre, des représentations modelées sur la réalité des choses et soumises à la loi logique de non contradiction ; les autres représentations s'isolent, se séparent, se différencient par là même, et forment les religions historiques. Enfin, lorsque les méthodes scientifiques prévalent définitivement, la part est faite de plus en plus petite aux représentations mystiques, sans que toutefois elles soient jamais complètement supprimées. Ainsi, l'origine de la religion est à chercher dans la formation sociale de la pensée humaine ; son évolution et sa ruine, dans un processus de différenciation qui rend la pensée humaine, de mystique qu'elle était, scientifique. Les trois points sont à examiner successivement.

1. La mentalité prélogique. — Si les fonctions sociales, langues, institutions etc., sont partout les mêmes, la structure des sociétés diffère ; de même tous les animaux s'assimilent une nourriture et en rejettent le superflu, mais vertébrés et invertébrés sont construits sur un type totalement différent. Or ces structures si diverses des sociétés, le type segmentaire¹, par exemple, ou le type de division du travail, entraînent des modes de penser opposés. Le primitif possède des idées d'une autre nature que les nôtres, et il les lie selon des lois d'une autre nature que nos lois logiques : il ne pense pas par lui-même, mais par la société ; ses idées sont des « représentations collectives », et la loi de leur liaison est la « loi de participation ».

Par « représentations collectives », il faut entendre, chez les primitifs, « non pas un phénomène intellectuel et cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe où ce qui pour nous est proprement représentation se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émo-

1. Voir Durkheim, *Division du travail social*. Livre I, ch. 2, Solidarité mécanique ou par similitudes.

tionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et, impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés » ¹. En outre, ces représentations collectives sont acquises assez souvent par l'individu dans des circonstances propres à agir puissamment sur sa sensibilité, au moyen d'une initiation dont les circonstances formidables, émouvantes, laissent pour toute la vie une impression de terreur ou une semence d'enthousiasme. N'étant pas de pures représentations, des abstraits, elles impliquent que le primitif a actuellement une image vivante de l'objet, et elles sont « mystiques » en ce sens qu'elles renferment la croyance à des influences imperceptibles aux sens et cependant réelles. Car la réalité, pour le primitif, est « mystique », elle a des pouvoirs occultes ; animaux, plantes, parties du corps, êtres inanimés, régions de l'espace, et la terre et les objets fabriqués par l'homme ², tout recèle des propriétés cachées, sur lesquelles nous n'avons pas prise. Tout est donc perçu par le primitif autrement que par nous : la représentation, en son ensemble complexe, est indifférenciée, et l'on n'y peut séparer la perception proprement dite de son accompagnement mystique.

Et ce minimum de perception, qui est engagé dans la représentation mystique, est orienté autrement que chez nous, car l'élément mystique l'emporte sur le réel. Ainsi les images plastiques des êtres deviendront aussi réelles que les êtres eux-mêmes : le sauvage ne sait pas distinguer le portrait de l'original ³ : cette identification ne provient pas d'une grossière illusion psychologique ni d'une confusion enfantine, mais de ce que l'être et son image ont mêmes propriétés mystiques. De même, les noms sont quelque chose de réel et de sacré ; ils font partie de l'individu, comme ses yeux, ou ses dents, et, par suite, toutes sortes de précautions sont nécessaires à cause des propriétés occultes des noms. De même, l'ombre : le sauvage craint de perdre son ombre ou qu'on ne la tue ⁴. Ce qu'il connaît en rêve est juste aussi réel pour lui que ce qu'il voit éveillé et il accomplit ce qui lui a été indiqué en rêve ⁵ car il est incapable de distinguer le rêve de la veille, l'un et l'autre étant également

1. Lévy-Brühl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 28.

2. P. 31-36.

3. P. 41-43.

4. P. 50.

5. P. 54.

mystique. C'est pourquoi encore il trouve tout naturel que certains individus perçoivent ce qui est invisible aux autres¹, et quelque démenti que les faits apportent à ses croyances et à ses rites, il ne sera jamais convaincu de l'inefficacité des fétiches : il est « imperméable à l'expérience ».

Constituées par d'autres éléments que les nôtres, orientées en un autre sens que les nôtres, les représentations collectives s'agrègent aussi selon d'autres lois. Les primitifs ne perçoivent pas les séquences des phénomènes les plus évidentes, et à l'inverse, ils attribuent les effets à des événements qui n'en peuvent être cause. Quand « ils attribuent une épidémie à la présence d'un portrait, ce n'est pas seulement l'effet d'une consécration dans le temps », le portrait de la reine Victoria ayant été apporté quelques mois avant l'apparition de la maladie, c'est parce que tout phénomène est mystique et peut tout produire. Et voilà, en effet, la loi fondamentale de leur pensée, la « participation » universelle de tout à tout, que M. Lévy-Bruhl formule ainsi : « Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes, et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont ² ». Et non seulement les représentations collectives participent les unes des autres, mais également leurs objets, et les connexions entre ces objets : l'homme vit ainsi plongé en un *continuum* de forces spirituelles, qui se tiennent toutes, ou plutôt forment un immense chaos où rien n'est isolé ni distinct.

Ainsi l'existence des groupes sociaux constitue une série de participations, de communions : les objets sacrés sont à la fois l'âme extérieure des individus, le véhicule des âmes des ancêtres, les substrats de l'existence totémique : par là s'explique la parenté entre l'homme et les animaux ³, l'assimilation entre l'individu et l'espèce, les influences attribuées à certains êtres, que l'on cherche à capter par la magie.

1. P. 59.

2. P. 77.

3. P. 96-99.

2. Formation des mythes. — Tant que les représentations collectives sont plus émotionnelles que représentatives, tant que la participation est plus réellement vécue que pensée, les cérémonies suffisent au primitif ; il n'a pas besoin de mythe. Mais lorsque la conscience individuelle se saisit comme telle, lorsque l'individu est assez affranchi du groupe social pour penser un peu par lui-même, la participation est représentée et non plus vécue et alors elle a besoin de procédés pour se réaliser : le culte, les pratiques, les mythes religieux sont nécessaires pour opérer la communion de l'individu à sa tribu, à son *tolem*, aux êtres de la nature. Désormais les participations se réalisent au moyen de véhicules, d'intermédiaires qui demeurent sacrés par essence, tandis que les autres représentations deviennent moins mystiques et plus objectives. « Les représentations que nous appelons proprement religieuses seraient ainsi un produit de différenciation par rapport à une forme d'activité mentale antérieure ¹. »

3. Dissolution des religions. — Mais le même processus qui explique la formation et l'évolution des religions explique aussi leur dissolution. La pensée individuelle, en effet, ne cesse pas de s'affranchir de la tutelle sociale : elle crée des concepts purement logiques, elle dissout les antiques participations et, par conséquent, détruit en même temps les croyances religieuses qui en sont le véhicule. Néanmoins ce processus n'est pas inéluctable ni toujours continu : les images gardent longtemps un caractère mystique, et les concepts eux-mêmes retiennent des éléments prélogiques. Des esprits très cultivés continuent, dans nos sociétés, à croire, au mépris de la science, à des faits miraculeux. Et même on peut affirmer que la foi devra toujours persister. La mentalité logique n'étant pas coextensive à la mentalité prélogique, une partie des éléments de celle-ci persistera indéfiniment.

CRITIQUE. — 1^o Telle est la nouvelle doctrine de l'origine de la religion. Elle est développée par ses auteurs avec une extraordinaire habileté, pas assez pourtant pour en masquer les défauts. Et le principal, c'est que cette doctrine ne répond point à la question ; elle la reporte plus loin, mais au

fait elle n'y répond pas. Quelle est l'origine de la religion? Ce sont les représentations collectives imposées par les sociétés primitives à la mentalité de leurs membres. Mais ces représentations collectives, qui les a formées? Et les sociétés primitives elles-mêmes, qui les a organisées et pourquoi sont-elles organisées mystiquement? Il est vrai qu'à ces questions là, MM. Durkheim et Lévy-Bruhl refuseraient de répondre : d'après eux, si loin qu'on pousse la recherche, on trouvera l'homme toujours dominé par la société, de sorte qu'il n'y a pas lieu de pousser plus loin et de poser sur les origines des questions insolubles. Mais c'est là une défaite qui n'empêche pas la question de se poser. Les sociétés ne sont que des assemblages d'individus, et, si les représentations mystiques correspondent à des besoins sociaux, c'est qu'elles correspondaient aux besoins des individus qui sont agrégés en sociétés. Et d'ailleurs, qu'il y ait là des besoins individuels, M. Lévy-Bruhl le reconnaît explicitement. Même chez nous, même chez les esprits cultivés, dit-il, il y a un besoin de « participation », d'union sentie aux objets de la connaissance et il explique ainsi la survivance de la foi religieuse. Nous n'en voulons pas davantage pour conclure que l'explication sociologique est insuffisante, puisqu'elle est obligée de faire appel à une explication fondée sur la psychologie individuelle.

2^o Cette première critique porte sur l'origine des représentations religieuses. On en pourrait faire une autre sur leur mode de transmission. Est-elle d'ordre purement social? Non, puisque les individus s'en affranchissent progressivement. Se fait-elle d'individu à individu, comme il est évident?

Mais alors chaque individu repense pour son compte la religion qui est la sienne, et, si, depuis l'origine, chaque homme pris en particulier a accepté ces représentations religieuses, c'est qu'elles correspondaient à ses propres besoins : c'est qu'il acceptait cette fantasmagorie pour lui-même et lui trouvait un sens. Encore une fois, la société ne suffit pas, et la psychologie individuelle doit intervenir.

3^o L'hypothèse sociale n'expliquerait jamais de la religion que le côté extérieur, les mythes, les cérémonies, les institutions. La religion intérieure, le rapport vivant de l'âme à un principe supérieur, cette « participation » qui est, selon M. Lévy-Bruhl, un « besoin indéracinable », demeurerait

à étudier. Or cette participation est elle-même la base de l'hypothèse des sociologues. C'est dire que cette hypothèse n'est compréhensible que par la psychologie.

4^o L'hypothèse sociologique distingue, dans la religion, deux éléments, l'un réel, l'indissoluble unité sociale qui se projette, sous des formes variables, dans les consciences individuelles, et les mythes innombrables et absurdes inventés par l'homme pour représenter la force sociale. Le second élément est totalement illusoire : outre qu'on voit très mal comment il est le résultat du premier, il s'est développé d'une manière tellement immense, tellement hors de proportion avec sa cause et avec une telle indépendance par rapport à elle, que cette gigantesque illusion se tient dans le vide et sans cause. Et nous dirons en utilisant une phrase de M. Durkheim que si la religion a pour principal objet d'exprimer les forces de la société, « il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes et dont la survie, par suite, est incompréhensible ¹ ».

1. Durkheim, *Revue philosophique*, 1909, janvier, p. 155.

CHAPITRE IV

THÉORIES DES PSYCHOLOGUES

Les psychologues ont compris, mieux que les sociologues, la nature spéciale et l'ampleur du problème de l'origine de la religion. Au lieu de prendre par le dehors les faits religieux et d'y voir seulement des actions extérieures, ils ont tâché de les saisir dans leur intégrité, tels qu'ils sont donnés dans la conscience. Et c'est déjà un gain, car ils peuvent ainsi discerner des faits qui, pour le sociologue, seraient de même nature, ils séparent l'extérieur de la religion, les pratiques cultuelles, voire même les manifestations telles que la magie, la nécromancie, des phénomènes véritablement religieux. Et ces phénomènes une fois séparés des phénomènes concomitants et des espèces voisines, on les étudie par l'analyse psychologique pour ensuite les rattacher à leurs causes présumées. Beaucoup mieux que bien des discussions, la simple lecture de deux documents montrera à l'homme de bonne foi l'infinie différence qui sépare les phénomènes proprement religieux de leurs contrefaçons ¹.

Rien assurément n'est plus propre à nous élever à Dieu que l'étude des documents qui relatent son action, que la lecture de la vie des saints et de ceux qui se sont donnés à lui ; rien aussi n'est plus propre à nous éloigner du mal que l'étude prudente des contrefaçons de la religion.

Et cependant, ces documents qui nous touchent, qui nous élèvent à Dieu, on a voulu les utiliser pour supprimer la religion surnaturelle, on n'y a voulu voir que la manifestation d'un besoin religieux naturel. C'est là une tentative impie, mais qui a quelque chose de généreux, car elle renferme l'aveu qu'il y a dans l'homme le besoin de Dieu.

1. Lire dans Cellini, *Vita*, la scène de nécromancie, livre I, ch. XII, et le récit de la conversion de Ratisbonne cité par James dans Migne. *Dictionnaire des conversions*, et cité en partie dans Mainage, *Psychologie de la conversion*. Nous donnons ces deux documents dans l'appendice III.

En quoi donc consiste cette tentative des psychologues incrédules? Deux catégories de phénomènes religieux se présentaient : 1^o ceux de l'expérience commune, accessibles à tous les hommes, souffrance morale, péché, conversion, prière, confiance, foi, amour, pénitence, etc... ; et 2^o ceux, extraordinaires, qu'on appelle mystiques : révélations, extases, oraisons sublimes, etc... Les deux groupes de faits ont été étudiés, et les psychologues ont cru les pouvoir rattacher à une commune explication. C'est ainsi, par exemple, que W. James a surtout analysé l'état de péché, de douleur morale, le sentiment de la chute, la conversion, puis les impressions d'amour et de sécurité des âmes rachetées. Or, dans tous ces sentiments religieux est impliquée la foi à un être plus grand et meilleur que nous, et toutes les âmes religieuses donnent leur adhésion à des vérités qu'elle estiment révélées, par exemple : les chrétiens, à l'incarnation du Verbe, à la résurrection de Jésus. Que vaut cette foi qui surgit du plus profond de l'âme et qui, dans les âmes pieuses, paraît inébranlable? A cette question fondamentale W. James, après Myers, répond par l'hypothèse du « moi subliminal ». Selon Myers, la personnalité humaine se compose, en quelque sorte, de trois cercles concentriques : 1^o le foyer ou partie centrale. Ce sont les idées, les sensations, les sentiments qui en nous sont parfaitement clairs et qui apparaissent à la conscience avec une netteté parfaite, lorsque nous faisons attention ; 2^o la marge. Ce sont les idées, les sensations, les sentiments qui en nous sont plutôt obscurs, vagues, auxquels nous ne donnons pas d'attention, que nous ne remarquons pas, mais qui néanmoins sont susceptibles d'être aperçus, si nous ramenons notre attention sur eux : c'est ainsi, par exemple, que l'heure sonne sans que nous nous en apercevions : et, quelques instants après, nous nous demandons si elle n'a pas sonné, et nous parvenons à retrouver dans notre mémoire le souvenir déjà effacé des coups de l'horloge, nous irons même jusqu'à les compter. 3^o le moi inconscient ou subliminal. Ce sont les idées, les sensations, les sentiments qui reposent au fond de l'âme totalement inaperçus, par exemple, tout l'ensemble des souvenirs auxquels nous ne pensons pas, tout ce que nous avons appris et que nous pourrions peut-être retrouver en cherchant, mais à quoi, en fait, nous ne pensons absolument pas.

Or, chez certains sujets, en certaines circonstances, l'existence et l'efficacité du moi subconscient se manifeste d'une façon directe et certaine. Ainsi, un mathématicien, après avoir cherché en vain la solution d'un problème, renonce à la trouver ; mais un travail intellectuel se poursuit dans l'abîme inconscient de son âme et, tout à coup, le résultat de ce travail inconnu se produit au grand jour : il trouve subitement la solution du problème¹. De même en serait-il dans la vie religieuse. La conversion serait l'introduction, plus ou moins brusque, dans le champ de la conscience claire, de dispositions qui se sont formées, sans que le sujet s'en aperçoive, au sein du moi subliminal. La prière ne serait autre chose qu'un appel du moi conscient aux puissances mystérieuses avec lesquelles le moi subconscient est susceptible d'entrer en rapport. Bien plus, ce moi inconscient, cause, pour nous, de puissance et de joie, tient par ses racines à la source même de la vie ; il est en relation avec le principe de l'être : peut-être même ses impulsions sont-elles les impulsions du Dieu caché qui se manifeste dans l'univers. On sait que W. James estimait que pour sauvegarder l'action humaine et le courage humain, il est bon de croire à plusieurs principes divins qui agiraient dans notre moi inconscient.

En ce qui concerne les expériences extraordinaires de nos grands mystiques, M. Delacroix raisonne de façon analogue. Il commence par décrire, ainsi que le font les historiens ou les théologiens, le développement des états mystiques ; il décrira, par exemple, en sainte Thérèse, les différents degrés d'oraison, l'oraison de quiétude, celle d'union, celle d'extase, celle de ravissement. Et, quand on fait cette étude, dit M. Delacroix, « on a l'impression bien nette que tout en s'éclairant de conseils, elle s'aide avant tout d'elle-même, et surtout qu'elle obéit au courant intérieur qui la porte. L'échelle mystique dont elle gravit les degrés, le château intérieur dont elle habite successivement les demeures de plus en plus secrètes et somptueuses, c'est elle-même qui les a édifiés, non par des opérations réfléchies, conscientes et volontaires, dans son moi humain, mais par l'inspiration et la poussée d'une énergie très sage et très puissante, d'une

1. Henri Poincaré. L'invention mathématique, article publié dans la *Revue Générale des Sciences*, 15 juillet 1908.

âme ignorée, envahissante, conquérante et qui lui apparaît sous les formes de Dieu »¹. Voici donc comment se pose la question : les saints éprouvent, dans leur conscience claire, au foyer de leur âme, toutes sortes de phénomènes extraordinaires, des désolations étranges, des souffrances presque infernales, des visions, des extases. Ces phénomènes, ils croient que Dieu en est l'auteur : ils croient, par exemple, que leurs peines intérieures sont une union à celles de Jésus crucifié : ils croient que Notre-Seigneur leur apparaît vraiment, ils croient parler avec Dieu lui-même. Mais n'y aurait-il pas une explication plus simple et plus scientifique ? Tous ces phénomènes, en apparence, extraordinaires, ne seraient-ils pas simplement le résultat d'une activité inconsciente qui viendrait à envahir la conscience claire ? Sainte Thérèse n'aurait-elle pas, par une activité inconsciente, produit ses extases, comme Henri Poincaré, par une activité inconsciente, produisait ses inventions mathématiques ? Telle est la thèse de M. Delacroix. Sans doute, les mystiques prétendent saisir Dieu, mais ce qu'ils saisissent ainsi, c'est une création de leur génie profond et incompréhensible à eux-mêmes, « une sorte d'état fondamental où toute l'énergie, toute la spontanéité, tout le génie qui sont au principe de la pensée et de l'action humaine se posent absolument, en plénitude d'être, comme un infini de joie ou d'horreur ou d'activité sereine »². Il n'y a donc rien de surnaturel et, grâce à ce mécanisme que la psychologie décrit et comprend, s'explique l'origine des religions et, en grande partie, de leur évolution.

Telle est, en gros, l'explication de la religion proposée par nos psychologues. Il y aurait intérêt à la suivre dans le détail, à voir, par exemple, comment on essaie de ramener les visions, les « paroles intellectuelles », l'union de nos saints à Dieu ou à Jésus-Christ, à des phénomènes déjà constatés dans les cliniques de maladies mentales : hallucinations psychiques, hallucinations verbales, sentiments de présence. Mais nous croyons devoir proposer, à titre d'exemple notoire, la théorie par laquelle M. Delacroix essaie, avec tant de souplesse et de clarté, d'expliquer psychologiquement l'expérience mystique.

1. P. 80. Lire le premier ravissement de sainte Thérèse dans sa *Vie*, p. 363-366 (éd. Polit.).

2. Delacroix, p. 360. *Etudes de psychologie et d'histoire du mysticisme*, p. 360.

Les mystiques, d'après lui, reconnaissent en eux l'intervention du divin à trois signes : 1^o extériorité par rapport au moi ; 2^o transcendance de ces états à la conscience ordinaire ; 3^o leur caractère actif, où l'on croit reconnaître l'action toute puissante d'une sagesse supérieure. Et d'abord, « par quel mécanisme psychologique nos mystiques peuvent-ils identifier la confusion de leurs intuitions avec les notions chrétiennes, identifier, dans les états que nous avons décrits, le Dieu même de l'Eglise? »¹ C'est qu'ils sont partis de la prière ordinaire, et, par une opération continue, ils se sont avancés jusqu'à la contemplation, laquelle veut s'adresser au Dieu chrétien, mais en réalité le dépouille de ses attributs. Ils se sont ainsi servi d'images chrétiennes pour parvenir à une contemplation ineffable, tout en leur substituant, sans s'en rendre compte, des abstraits émotionnels, par exemple, un certain goût de Jésus-Christ. D'ailleurs, tous ces états profonds s'encadrent dans une vie chrétienne, qui, d'une part, les précède et les prépare, et, d'autre part, en sort, comme l'action réalise la pensée. La vie chrétienne semble donc ne faire qu'un avec les états mystiques, ses croyances leur sont rapportées, le fidèle mêle ce qu'il a appris par la foi à ce qu'il a ressenti dans la prière et, cataloguant ses états intérieurs selon les noms de son *credo*, il les extériorise.

L'émotion est ainsi devenue intuition ; l'individu, qui n'a fait que ressentir, croit avoir connu. Et cette connaissance est érigée en une vision transcendante, atteignant l'inaccessible. Et, en effet, si le mystique ne pense pas l'inaccessible, il éprouve des émotions au-dessus des émotions normales. C'est un état d'exaltation qui abroge le sentiment du moi ordinaire, et qui pose comme une conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être² : à cette spontanéité profonde se joignent d'ordinaire un état de puissance de la cœnesthésie, et toutes sortes d'impressions périphériques. Le sujet se saisit lui-même en sa force créatrice et oublie le monde et sa personnalité éphémère, à peu près comme l'artiste ou le philosophe s'absorbent dans la joie de leur création ou de leur contemplation. Seulement, le mystique ne contemple rien ; il y a « sentiment de comprendre sans

1. Delacroix, p. 371.

2. Delacroix, p. 391.

que le fait de comprendre se soit produit » ¹. Ainsi parfois nous nous réveillons, après avoir rêvé que nous avons résolu un problème ; mais, si nous essayons de noter la solution, nous nous rendons compte que nous ne la connaissons pas.

Posé extérieur et transcendant au moi, l'état mystique est attribué à une cause infiniment puissante et sage parce que le sujet s'y sent passif et que, dans cette passivité, il découvre une prodigieuse richesse d'éléments : « spontanéité, incoercibilité, caractère obligatoire, la plupart du temps soudain et bref, vivacité, richesse de détails, efficacité ². » Or, toute cette richesse, bien loin d'être un apport extérieur, action de Dieu, n'est que le résultat, brusquement apparu, d'une lente incubation : « l'hypothèse d'une activité subconsciente, soutenue par certaines dispositions, naturelle et réglée par un mécanisme directeur, remplit exactement le rôle de cette cause étrangère, et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité ³. » Si cette subconscience, qui d'ailleurs intervient en toutes nos œuvres de génie, produit des pensées cohérentes et inspire une conduite forte, c'est que des « idées directrices, esprit d'une tradition, esquisse d'un système personnel... assurent à ce travail... des points de repère et des points d'appui. »

Le Dieu caché se révélant aux grandes âmes n'est autre chose que leur générosité, que leur activité ignorée d'elles : « bouleversant de ses apports et de ses ravages la conscience ordinaire » elle « apparaît à l'homme comme une surnature et prend le nom qu'il donne à ses dieux » ⁴.

CRITIQUE. — Rapporter les phénomènes religieux à une activité psychologique inconsciente n'est pas une explication forcée au même point que celles que nous avons précédemment examinées. Elle ne présente pas, à première vue, ce caractère éclatant de déraison, de théories qui prétendent que la religion consiste à adorer la société humaine ou à se méprendre sur la signification des métaphores. D'abord elle prend son point d'appui sur certains faits incontestables : ainsi M. Flournoy a publié tout récemment des notes autobiographiques d'une institutrice vaudoise, protestante,

1. Delacroix, p. 395.

2. Delacroix, p. 397.

3. Delacroix, p. 405.

4. Delacroix, p. 406.

instruite, très libre d'esprit, très capable de s'analyser elle-même avec une précision scientifique, et qui a traversé des états qui ressemblent à ceux de nos mystiques : présence familière d'un être spirituel, d'un ami invisible, perception d'une réalité inaccessible aux sens, essentielle et immuable ¹. Et M^{lle} Vé ne se fait pas illusion à elle-même, elle sait démontrer la mécanique psychologique qui produit de si étranges effets ². Même pour un catholique ou pour un protestant attaché aux dogmes, l'hypothèse de W. James et de M. Delacroix est en partie acceptable : les classiques de la mystique ont toujours distingué des « visions imaginaires », c'est-à-dire qui sont formées par l'imagination même de l'homme sous l'influence d'un agent surnaturel ³. Il y a, selon saint Thomas d'Aquin, trois espèces de visions : sensible, imaginaire, intellectuelle : chacune d'elles peut être formée en nous surnaturellement ⁴, et il est évident que la formation d'une image intérieure, si riche et si précise qu'elle paraît objective, implique une activité aussi bien qu'une passivité inconscientes. Chez les Anglicans, un exégète de très grand renom, Sanday, a essayé d'expliquer, en Jésus-Christ, la coexistence de la nature divine et de la nature humaine par la comparaison des résultats, en nous, de l'activité subconsciente : c'est dans le mystère de ce subconscient que se serait opéré l'union de ces deux natures s'unissant en une seule conscience ⁵. La tentative de Sanday ne pouvait aboutir, car elle suppose en Dieu un obscurcissement de la conscience ; mais qu'elle ait été faite par un exégète anglican fidèle à sa foi, c'est une marque qu'elle n'est pas, comme celles des naturistes ou des sociologues, immédiatement destructrice des valeurs religieuses. Enfin la théorie que nous allons discuter a été proposée d'une manière vraiment intelligente par des hommes qui n'ont pas refusé de s'instruire, qui ont lu les écrits des mystiques et des théologiens, encore que parfois leur documentation soit trop spécialement choisie, trop restreinte à certains cas toujours les mêmes, et qu'elle trahisse souvent des lectures faites pour

1. Th. Flournoy, *Une Mystique moderne. Documents pour la Psychologie religieuse*, dans les *Archives de Psychologie*, librairie Kündig, Genève, t. XV, mai 1915, nos 57-58, p. 1 à 224.

2. Voir sur ce cas Lucien Roure, *Mystique ou Illuminée?* dans *Etudes*, t. CLIV, 5 mars 1918, p. 555-579.

3. Tanqueray. *Précis de Théologie ascétique et mystique*, p. 934.

4. I^{er}. q. 93. a 6. ad. 4.

5. W. Sanday, *Christologies, ancient and modern*, 1910.

prouver un résultat fixé d'avance. Mais si l'on veut étendre cette théorie à *tous* les faits religieux et la prendre comme *seul* principe d'explication, elle se révèle manifestement insuffisante.

1. Loin d'éliminer le surnaturel, cette théorie le requiert. — Les psychologues distinguent deux sortes d'activité inconsciente : l'une inférieure à la conscience normale, et qui se manifeste en tous les états, en tous les faits où la personnalité humaine agit de manière purement automatique et se désagrège, catalepsie, somnambulisme, hypnose, exécution au réveil des suggestions hypnotiques, écriture automatique, etc. Mais il y a une autre activité inconsciente, celle-ci supérieure à la conscience normale : c'est celle du génie littéraire, artistique, scientifique, qui, après des recherches et des efforts infructueux, après une période d'incubations plus ou moins longue, voit tout à coup apparaître, à la conscience claire, les résultats d'un travail qui s'est fait dans l'inconscient : ainsi, Henri Poincaré découvrant la théorie des fonctions fuchsiennes en mettant le pied sur la marche d'un omnibus. La première activité est automatique, sans intervention de la raison, donne des résultats pauvres comme des discours d'idiots, et paraît au sujet lui-même venir d'une source inconnue ; la deuxième, après avoir été automatique, est disciplinée, ordonnée par la raison, donne des résultats merveilleux où se manifeste la spontanéité créatrice ; et jamais le sujet ne croit trouver en lui, sinon par métaphore, l'intervention d'une force supérieure : il sait bien qu'il est l'auteur de son œuvre. A laquelle de ces deux activités faut-il rattacher la vie religieuse ?

Personne de sérieux ne propose de rattacher le génie religieux à la première, sinon des forcenés inintelligents dont il n'y a pas à tenir compte. Personne ne nie, par ailleurs, que bien des phénomènes religieux s'expliquent par des lois analogues à celles qui régissent les sujets des cliniques, et les théologiens catholiques, mieux que tous autres, savent combien de cas de visions ou d'apparitions sont des produits d'imaginations d'hystériques. Mais ces individus malades ne créent rien, n'exercent point d'influence : ce n'est pas là le génie religieux qu'il faut expliquer. Or, celui-là, M. Delacroix n'hésite pas à le mettre sur le même rang que le génie littéraire ou scientifique : une sainte Thérèse,

un saint Ignace, un saint François de Sales, un J.-J. Olier ¹, tous personnages dont l'histoire présente des accidents analogues à ceux des névrosés, doivent être rangés, non parmi les individus à force psychologique inférieure à la normale ², atteints de misère psychologique, mais parmi ceux qui nous dépassent, et dont l'influence se propage sur des générations entières. Il les faut assimiler, non à Rose et à Marie et aux filles de la Salpêtrière, mais à un Descartes ou à un Malebranche. Seulement l'assimilation entre le génie religieux et le génie littéraire et scientifique se révèle impossible. Il peut bien y avoir, dans la vie de nos philosophes, des accidents nerveux, des secousses violentes de la sensibilité : on le sait depuis longtemps pour Pascal, et M. Milhaud vient de nous le montrer pour Descartes ³ ; mais jamais un savant ou un artiste n'a pris les résultats de son activité inconsciente même lorsqu'ils apparaissent soudainement après une longue incubation, pour les produits d'une force supérieure à lui-même. Léonard de Vinci avait beau restituer jusqu'aux moindres traits d'un objet vu auparavant, jusqu'aux rides les plus fines d'un visage, en tirant ainsi, du fond inconscient de sa mémoire, ces images aussi vivantes et riches que le réel objectif, il ne les extériorisait pas. Victor Hugo écrivait *Hernani* en huit jours, écrivant comme si les vers sortaient tout faits de son cerveau, il ne croyait pas pourtant qu'un dieu les lui dictait. Or, voilà la caractéristique du génie religieux : il objective ses propres créations.

Il est donc hors cadre psychologique, et cela, en raison de son objet et de son inspiration, puisqu'il n'y a à être objectivées que les représentations religieuses ou celles qui sont le produit d'une pensée religieuse. Par conséquent l'explication qui vaut pour le génie littéraire et scientifique ne vaut pas pour lui, car il est tout à fait absurde d'expliquer une chose par celles qui lui sont semblables précisément quant à ce en quoi elle en diffère, par exemple, d'expliquer la vie humaine par la vie animale en ce qui concerne la raison. Et si l'on veut éviter ce grossier sophisme, il faut

1. Nous faisons allusion aux phases de scrupules traversées par saint Ignace, par saint François de Sales, et aux années d'impuissance mentale de J.-J. Olier.

2. Voir dans P. Janet le sens précis de misère psychologique, l'*Automatisme psychologique*, p. 446 et suivantes.

3. Dans le volume intitulé : *Descartes savant*.

expliquer le génie religieux par ses éléments caractéristiques et irréductibles, par son objet et par son inspiration, c'est-à-dire par une réalité d'ordre extranaturel, quelle qu'elle puisse être.

Et pourtant, les faits de subconscience ne sont-ils pas les mêmes dans le christianisme et dans les autres religions? M. Delacroix en fait la remarque ¹. Comme tous les dogmes contradictoires des diverses religions ne peuvent être vrais à la fois, la fausseté de la plupart des religions entraîne la fausseté des visions et autres phénomènes psychologiques de leurs fondateurs et de leurs adeptes ; et si ces phénomènes sont certainement illusoires dans la plupart des cas, ils le sont probablement dans tous. Ce raisonnement si simple, si fréquent dans le vulgaire (« toutes les religions se valent »), et que M. Delacroix semble n'avoir pas osé expressément formuler, suppose accordé ce qui est en question, l'identité d'espèce des faits psychologiques dans les diverses religions. Dans son récent ouvrage, M. Delacroix se dirige uniquement d'après ce principe ². Il a bien vu que la foi est le phénomène religieux fondamental, et il en décrit avec justesse les variétés, variétés qui ne sont d'ailleurs que la transposition psychologique des classifications de nos manuels de théologie au traité de la foi (foi fondée sur l'autorité, foi confiance, foi expérience subjective, etc.). Analysant ensuite les éléments, les conditions, les motifs d'inspiration de la foi, il la rattache au vouloir vivre qui est le dernier fonds de notre personnalité ; et ainsi cette enquête, menée cependant avec respect et sympathie pour la vie religieuse, aboutit à égaliser ce qui est incomparable.

Bien que les études vraiment scientifiques nous fassent encore défaut en ce domaine ³, nous en savons assez pour dire qu'aucune religion ne présente des faits de même espèce que la vie de nos grands mystiques : il y a peut-être dans toutes des faits de psychologie anormale, soit des faits d'automatisme pur, de suggestion, etc., soit des faits de création spontanée, mais ces faits se rangent en catégories diverses et même opposées ; et aussi bien pour l'incrédule que pour le croyant, ces faits irréductibles aux autres catégories

1. P. 408.

2. Delacroix, *La foi religieuse*.

3. Sauf exceptions : par exemple, la thèse si remarquable de M. Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallaj*, Paris Geuthner, 1922.

psychologiques, constitués tels par leur objet et par le mouvement qui les inspire, suggèrent irrésistiblement l'hypothèse d'agents extranaturels. L'incrédule dépourvu de parti pris ne rejettera pas cette supposition, sous prétexte qu'elle n'est pas suggérée par son expérience personnelle, objection vraiment absurde et indigne d'un homme sensé, ou sous prétexte qu'elle n'est pas postulée par nos sciences expérimentales, lesquelles n'étudient, par hypothèse, que les lois, c'est-à-dire les cas d'uniformités constatables par les sens. Il pensera, au contraire, maintenant que la « psychologie inconnue », que la « Métapsychique » met en lumière des faits qu'on niait au nom de la science il y a vingt ans, à un élargissement du monde spirituel au delà de nos habitudes bornées. Il sera prêt à admettre, avec W. James, que des forces spirituelles ennemies sont en lutte ; et dépassant James, il verra dans les religions l'opposition de forces psychologiques ennemies. Le fidèle pareillement, s'il se souvient des Pères expliquant la fortune du paganisme classique par l'intervention des démons, n'aura pas de peine à croire que ceux-ci agissent aussi dans le brahmanisme et dans le bouddhisme, surtout dans les superstitions populaires qui se rattachent à ces religions, et cette explication est abondamment confirmée par l'expérience des missionnaires ¹. Et dans les diverses Eglises chrétiennes, qui toutes possèdent la parole de Dieu, dont quelques-unes gardent Jésus-Christ présent dans le Saint-Sacrement, rien n'empêche, en droit, que Dieu se communique à des âmes de bonne volonté par des manifestations de sa lumière et de sa présence qui ne peuvent être plus merveilleuses que son Evangile et son Eucharistie : en droit, disons-nous, car de telles manifestations doivent être, ou très rares, ou très cachées : quoi qu'il en soit des miracles de Jean de Cronsadt, l'histoire ne nous montre que trop, en cette matière, la pénurie des Eglises séparées.

2. Cette théorie est contraire aux méthodes et aux données de la Psychologie. — S'il y a un intérieur de

1. Nous n'osons nous aventurer ici en un domaine où nous sommes totalement incompetent. Le lecteur n'aura qu'à se reporter aux vies des grands missionnaires, en attendant que des travaux spéciaux aient été écrits sur ce sujet, ou parcourir les bulletins de la Propagation de la Foi, ou les comptes rendus des Missions, par exemple, dans les *Eludes*. Il y a là un ensemble de faits qui, pour n'être pas scientifiquement contrôlé, est aussi certain que les faits de télépathie.

l'homme, un moi, ce n'est que par une observation intérieure qu'on le peut atteindre directement. On a tout dit sur les erreurs de l'introspection, mais il a bien fallu en user quand même ; toute observation externe, d'ordre physiologique ou d'ordre social, la suppose ; et ces derniers temps ont vu naître des écoles dont la caractéristique était l'emploi, sous des formes diverses, de la méthode introspective : expériences de M. Binet, école de Wurzburg. C'était simplement revenir au sens commun : le moi n'est accessible qu'au moi et il n'y a pas de raison de refuser créance à l'observation d'un sujet en matière de vie intérieure, quand on la lui accorde en matière d'histoire ou d'observation de laboratoire : sans doute, il y aura là moins de précision, il n'y aura pas de mesures mathématiques, mais il y aura néanmoins matière à des affirmations compréhensibles et vraies. De quel droit, alors, refuser péremptoirement le témoignage de sujets, qui souvent savent s'analyser eux-mêmes avec une admirable clarté et subtilité, et déclarer qu'ils poussent l'erreur jusqu'à prendre le sentiment de comprendre pour une chose comprise, qu'ils croient voir et comprendre quand ils ne voient ni ne comprennent rien ? Voilà un sujet parfaitement humble, qui a horreur de parler de soi, qui ne se résout qu'avec une extrême peine, et sur l'ordre précis de ses confesseurs, à rédiger des notes sur sa vie intime : par ailleurs ce sujet, bien qu'étranger aux livres des savants, est doué d'une telle acuité de vision intérieure, d'une telle pénétration à discerner les espèces différentes des actes de l'âme, d'une telle puissance logique à ordonner rationnellement l'observation des faits singuliers, que tel chapitre de ses œuvres est aussi exact, aussi précis, aussi scientifique que les meilleures pages de M. Ribot ou de M. Pierre Janet. Qu'on lise par exemple, dans le livre des Fondations de sainte Thérèse, le chapitre VI, où elle décrit l'illusion des religieuses qui prennent pour des états surnaturels l'absorption des puissances de l'âme par une idée dominante, en somme le monothéisme de nos modernes hystériques ; est-il vraisemblable qu'une femme si experte à dénoncer les illusions psychologiques soit tellement incapable d'écarter les siennes propres, qu'elle croie percevoir et comprendre lorsqu'elle ne perçoit rien et ne comprend rien ? Et ceci n'est qu'un exemple particulier qui permet de juger du reste : l'humilité, le détachement de soi et de leurs

représentations, la sincérité, la perspicacité des âmes religieuses rend inintelligibles la gigantesque et perpétuelle illusion qu'on nous présente comme explication de leurs états et de leurs actions.

Il importe pourtant de signaler une apparente anomalie, que l'irréflexion exploiterait contre nous : les mystiques récents, depuis déjà bien des siècles, ne nous apprennent, en fait de dogmes, ou en fait de vérités théoriques en général, rien de nouveau. On ne peut, par exemple, lire les révélations faites à sainte Marguerite-Marie et toutes celles faites depuis à d'autres pieuses filles, sur le Sacré-Cœur de Jésus, sans être frappé de l'apparente pauvreté de pensée de ces textes divins. Ils n'ajoutent absolument quoi que ce soit à la connaissance que nous avons de Dieu et du Christ : les mêmes idées, et des idées extrêmement simples et populaires, reviennent sans cesse, les mêmes images, les mêmes symboles : il semble qu'un théologien, à lui tout seul, en aurait plus découvert par sa réflexion personnelle, que toutes les religieuses favorisées de visions. M. Delacroix n'aurait-il pas raison en prétendant que ces pauvres filles croient connaître quelque chose et qu'elles ne connaissent rien, et qu'elles habillent leurs émotions avec les concepts usés fournis par les livres de spiritualité?

Mais nous n'avons pas le droit d'apprécier les faits selon des théories préconçues, ou plutôt selon notre curiosité. La répétition indéfinie d'un fait ne le rend pas incroyable : la formule de l'attraction universelle n'est pas à rejeter, sous prétexte qu'elle se répète dans les lois de la pesanteur et dans les lois des mouvements célestes. Et si Dieu veut nous répéter les mêmes choses, parce que nous ne les comprenons pas, et s'il veut nous parler en termes populaires, qui sommes-nous pour le juger? Encore une fois, il y a lieu de constater s'il parle et rien de plus. Mais cette invitation à s'en tenir humblement aux faits ne dispense pas d'apporter des raisons plus hautes.

Il y aurait à montrer l'infinie richesse de nos écrivains sacrés, dont beaucoup déclarent avoir appris par révélation de Dieu : il y aurait à citer tant de mystiques qui ont connu les événements cachés, qui ont prédit l'avenir, qui ont reçu une mission à accomplir dans le monde, qui même ont développé tel point de doctrine¹. Mais bornons-nous volon-

1. Voir, à la fin du volume, l'appendice consacré à ces questions.

tairement au cas spécial de nos mystiques modernes telles que Marguerite-Marie, dont les révélations semblent si pauvres. En fait de dogme, en effet, elles sont pauvres et elles le sont selon la foi chrétienne, qui déclare la révélation close avec la mort du dernier apôtre : il est tout naturel que Dieu entende ne pas augmenter objectivement le dépôt révélé, ne pas proposer aux fidèles des vérités étrangères aux dogmes officiels de l'Eglise ; il nous propose seulement de manière plus claire ou plus pressante, ou en des circonstances qui marquent son amour d'un caractère plus touchant, ce que son Eglise nous enseigne par la voix moins écoutée de ses pasteurs. Surtout, il faut comprendre que, si le mystique ne nous apprend rien de nouveau, ceci n'implique pas qu'il ne lui ait rien appris de nouveau : et le dernier mot est qu'il ne nous apprend sur Dieu aucune vérité nouvelle, parce qu'il ne le peut absolument pas. Comment s'y prendrait-il, en effet, pour exprimer son expérience du divin en des images, en des concepts fournis par notre expérience ? Supposons un sauvage transporté par miracle dans l'une de nos grandes villes, et ramené ensuite subitement dans sa tribu : les mots, les idées lui manqueront pour redire ce qu'il a vu, et encore en trouverait-il un peu quand même, puisqu'il aurait perçu avec ses sens, et qu'ainsi des comparaisons se présenteraient et serviraient à rendre grossièrement quelques-uns des objets les plus frappants. Mais pour celui qui a perçu le divin, il n'y a aucune commune mesure, aucune image, aucun concept qui, de près ou de loin, puisse s'adapter à son expérience ; même les catégories de notre pensée raisonnante, par exemple, les formes du jugement et du syllogisme, sont incapables de se modeler sur une connaissance intuitive qu'elles morcelleraient et dénatureraient. Il ne peut donc y avoir une expression intellectuelle de l'intuition du divin ; et nous n'avons pas à attendre du mystique d'autres connaissances que celles qu'il nous donne en effet, et qui sont des images, des symboles, des exhortations morales, des événements historiques, tout au plus quelquefois des précisions apportées à nos dogmes.

3. Cette théorie dément les faits historiques constatés. — L'automatisme et l'inconscient ne donnent point d'ordinaire des résultats où la sagesse apparaît ; et s'ils ont une part dans les trouvailles du génie, c'est que l'in-

telligence a dirigé leur travail obscur et en a organisé les produits. Comment se fait-il alors que l'âme religieuse, purement passive sous les touches de la puissance qu'elle prend pour son Dieu, tire de ce qui est, en réalité, pur automatisme, des trésors de science et une puissance d'activité qui remuent le monde et se propagent si loin qu'on ne voit parfois à leur influence pas d'autres limites que la fin des temps? M. Maurice Blondel fit cette objection à M. Delacroix, qui expliquait, à la Société française de Philosophie, le développement des états mystiques de sainte Thérèse. Et M. Delacroix reconnaît bien, en effet, que livrée à elle-même, la vie subconsciente n'aboutirait qu'à toutes sortes de divagations et d'impulsions. Mais elle subit « le contrôle logique d'une intelligence délicate et la direction d'une sorte de plan implicite ». Elle est en outre « disciplinée par l'ascétisme à la fois moral et intellectuel. Cette combinaison de conditions aboutit à un développement méthodique ¹ ». A un développement méthodique, peut-être, mais non à une création de valeurs intellectuelles, morales, religieuses, sociales ; car en avouant que la subconscience, par elle-même, est impuissante à créer, on est contraint d'attribuer la création à la raison personnelle, ou aux influences subies par le sujet, ou de dire au moins que le travail inconscient a continué un travail conscient et selon des règles posées par la conscience claire : H. Poincaré s'est trouvé, un jour, avoir découvert inconsciemment les fonctions fuschienues, parce qu'auparavant il y avait réfléchi consciemment.

Et ainsi l'explication du psychologue oscille entre deux hypothèses également insoutenables : ou bien la création religieuse est un produit de la subconscience et alors ses caractères d'ordre, de richesse, de puissance, sont contraires à tout ce que nous savons des faits d'automatisme, ou bien elle est un produit de la raison dirigeant l'automatisme, ce qui est contraire à son caractère de passivité : l'âme religieuse aurait créé son Dieu par un travail qui, forcément, aurait été en grande partie aperçu d'elle-même.

C'est là faire violence aux faits. Mais comme on leur fait violence précisément en ce qu'ils ont d'obscur, l'arbitraire de l'explication est moins frappant que celui d'une explication de phénomènes constatables aux sens. Et pourtant

1. *Etudes de psychologie et d'histoire du mysticisme*, p. 418.

c'est à cet arbitraire qu'aboutissent forcément toutes ces théories. Car il y a des faits sensibles, extérieurs, constatables aux sens comme tous les faits historiques, qu'elles doivent attribuer à une action automatique subconsciente, et que, par conséquent, elles doivent déclarer illusoires. Il est vrai que, de ces faits, on affecte de ne pas parler, comme s'il était inutile d'en parler, parce qu'entre gens de doctrine il est entendu par avance que le miracle est une imagination des âmes simples. Cependant tels de ces faits sont établis par des témoignages aussi solides que n'importe quel fait historique, et entourés de circonstances qui en garantissent la réalité. Jean Jacques Olier, en oraison à Paris, voit apparaître une religieuse dominicaine qu'il n'a jamais vue, dont il ignore le nom et tout, il la cherche en vain parmi ses connaissances ; plus tard, donnant des missions en Auvergne, il se rend au monastère de Langeac et reconnaît au parloir, dans la Supérieure, la religieuse qui lui avait adressé la parole à Paris ¹. Il faut bien reconnaître ici qu'il y a au moins vue à distance ; et, comme ce phénomène de vue à distance est conditionné et déterminé par les prières de la mère Agnès et aboutit à la conversion de M. Olier, il le faut attribuer à des causes religieuses, c'est-à-dire surnaturelles. Le célèbre récit de la conversion d'Alphonse Ratisbonne que W. James a cité tout au long dans l'Expérience religieuse ne serait pas un exemple moins convaincant. Ce juif qui, tout à l'heure, considérait le christianisme comme un amas de mensonges, et qui n'a mis à son cou la médaille de Marie que pour faire plaisir à son ami, voit tout à coup, en haut d'un des piliers de sant'Andrea delle Fratte, apparaître l'image lumineuse de la Vierge. Admettons que, dans les régions obscures de son âme il se soit fait, sous l'influence de la médaille, un travail profond que lui-même n'a pas remarqué : il a pu être ému et troublé comme tout homme à qui des gens superstitieux font porter une amulette. Si ce travail subconscient était d'ordre intellectuel, on comprendrait encore qu'il aboutit à une invention, laquelle apparaîtrait, une fois constituée, à la conscience claire ; mais il ne peut s'agir que d'un travail sentimental, et l'explosion soudaine qui le suit n'est explicable, comme tous les ébranlements de la sensibilité, que

1. *Vie de J.-J. Olier*, par Faillon, livre écrit avec le plus scrupuleux soin historique.

par une secousse, et ici nous n'en voyons point. Mais surtout il y a le témoignage de Ratisbonne lui-même, qui déclare avoir perçu une apparition si merveilleuse et si puissante en action intérieure, que toute sa vie désormais sera suspendue à cette vision. Il faut choisir : ou l'apparition appartient aux phénomènes hallucinatoires et elle n'est qu'un délire qui n'est en rien supérieur aux autres, ou elle est l'action d'une puissance surnaturelle, laquelle lui confère cette plénitude d'être et cette puissance d'action intérieure qu'a constatée et ressentie Ratisbonne : il s'agit d'un fait doué de caractère précis et que, W. James, sous prétexte d'expliquer, nie tout simplement.

Or ces faits sont innombrables, les uns moins probants, ou plutôt moins frappants, parce qu'ils sont plus loin de nous, ou qu'on a négligé de les contrôler selon toutes les exigences de notre critique des témoignages. Mais il en reste assez pour remplir des dictionnaires ; et, puisque sainte Thérèse est plus connue des psychologues incrédules, le livre de la *Vie* et celui des *Fondations* en fournissent tant qu'on en peut souhaiter. Elle voit Jésus-Christ, elle s'entretient avec lui, elle reçoit de lui l'annonce des événements futurs, et l'annonce se réalise ¹ ; elle apprend de lui des événements qui se passent au loin, et ils sont vérifiés ². Le dilemme s'impose : ou bien ne voir là qu'hallucination, c'est-à-dire nier des faits constatés par un témoin tellement sincère et observateur tellement sagace et subtil ; ou les avouer réels et, par conséquent, avouer la réalité de leur cause.

1. *Vie*, tome II, p. 50-51 (éd. Polit, Beauchesne).

2. Ed. p. 120-121. On trouvera, dans les tables alphabétiques de cette excellente édition des Œuvres de sainte Thérèse, d'autres faits semblables.

CHAPITRE V

LES SOLUTIONS DES PHILOSOPHES

Si les pages précédentes aboutissent à quelque chose, c'est à montrer que la religion est un fait, que la religion vraie est un fait parmi d'autres faits, et que le seul moyen de reconnaître ce fait est de l'observer comme on observe les faits. Nous pourrions donc nous dispenser de traiter ici des solutions que les philosophes apportent au problème de la religion, car ces solutions consistent à donner de la religion une théorie fondée uniquement sur un système de concepts, théorie qui, d'ordinaire, ne tient aucun compte des faits historiques et psychologiques et qui, en tous les cas, élimine *a priori*, de la religion, l'élément proprement religieux, l'intervention du surnaturel dans le monde et dans la vie humaine. On peut dire que toute philosophie de la religion se rattache, par un lien plus ou moins visible, à Spinoza : le traité Théologico-politique a, le premier, donné une doctrine purement rationnelle et naturaliste de la relation intime de l'âme avec Dieu, et des relations extérieures de l'homme avec Dieu, telles que les rapporte l'histoire biblique. Par la connaissance rationnelle l'homme se déprend des apparences passagères, il s'élève au-dessus d'elles, il s'identifie avec le principe des choses dont il découvre l'essence et l'action, et, unissant sa volonté à ce qu'il sait être la loi des choses, il devient parfaitement libre, puisqu'il comprend la nécessité et ne fait qu'un avec elle. Ainsi goûte-t-il la vie éternelle en sa source. Mais il n'est pas donné à tous d'atteindre ici directement Dieu par la raison et de s'unir à lui. Ce privilège réservé aux penseurs a pourtant un succédané : l'imagination remplace, jusqu'à un certain point, la raison, et si je n'ai point à mon usage d'idées adéquates pour pénétrer les lois constitutives de la pensée et de l'étendue, des images rattachées par des liens plus ou moins

accidentels représenteront de manière symbolique la pleine vérité à laquelle je ne puis atteindre. Ce que le philosophe pense en concepts, je le représenterai en récits. Selon l'expression de Hegel, la religion est la vérité de la philosophie, et la philosophie est la vraie religion. En somme, la possession pleine de la vérité et l'union à Dieu sont le fait de la pensée claire, science et philosophie. Pour y suppléer, dans son effort pour atteindre l'inaccessible, l'homme invente sans cesse de nouveaux symboles, tous, pris à part, décevants, mais dont la loi même de succession et dont l'inspiration spirituelle correspondent, comme la projection à la figure, à la vérité philosophique. C'est là une manière tolérante et élégante de déclarer *a priori* qu'il n'y a pas de religion vraie, et de se dispenser du soin de discerner dans les faits l'intervention du surnaturel.

La fortune de cette conception a été prodigieuse et, depuis trois siècles, toutes les tentatives d'expliquer rationnellement la religion en dérivent. Le protestantisme, poussé par le principe du libre examen à rapporter toute vérité religieuse à la pensée personnelle de l'homme, y devait aboutir, et c'est le fonds commun qui constitue les variantes de ce qu'on nomme aujourd'hui le Protestantisme libéral. Seulement, tandis que Spinoza, dans son intellectualisme outré, place la vérité de la religion dans la connaissance spéculative, d'autres ont donné la prééminence à d'autres opérations et tendances. Au milieu de la foule innombrable des systèmes dont les principes sont diversement dosés et dont l'application à la vie et à l'histoire biblique donne lieu à des constructions infiniment variables, on peut discerner quatre tendances principales : 1^o l'essence de la religion est de représenter symboliquement la vérité qu'atteint la pensée intelligible (rationalisme spéculatif de Hegel) ; 2^o l'essence de la religion est de rendre possible ou d'achever la vie morale : la vérité du dogme est constituée par son symbolisme moral et son efficacité morale (rationalisme subjectif moral de Kant) ; 3^o l'essence de la religion, c'est le sentiment du divin en nous, et les dogmes sont les images inventées pour exprimer, vivifier et prolonger ce sentiment ; 4^o enfin, se rendant compte qu'on nie la religion à vouloir faire d'elle une philosophie, une morale ou un sentiment, certains ont voulu trouver dans la vie humaine la religion sous la forme d'une expérience qui serait, en soi, religieuse,

et qui ne dépendrait, ni d'une philosophie, ni d'une morale. Le fait religieux doit être découvert en son domaine propre qui est celui des « valeurs » (théorie des valeurs).

Il est intéressant de se faire une idée de ces tentatives pour se rendre compte de leur parti pris de nier le surnaturel sans examen et de plier les faits aux idées. Sans doute, les plus récentes, en combinant plusieurs principes d'explication et en s'appuyant sur une érudition historique plus vaste et plus subtile, semblent échapper au reproche de ne voir les choses que d'un seul côté (*Einseitigkeit*). Cependant la négation du surnaturel reste aussi entière, aussi aprioristique, et l'habileté de la construction historique n'empêche pas que cette construction est celle même de la théorie. Et comme on gagne toujours à exposer et à discuter les idées les plus simples et les systèmes originaux, nous nous contenterons d'exposer, par manière d'exemple, les doctrines de Kant, de Hegel, de Schleiermacher, de Ritschl. Que si elles paraissent un peu vieilles, on se dira que leurs continuateurs modernes ne les ont pas modifiées en leur essence et que mieux valait les examiner en leur originalité et en leur pureté classiques.

1. Le Rationalisme subjectif moral de Kant. — Aucune philosophie n'a marqué, avec plus de rigueur brutale que celle de Kant, la place qu'elle veut bien laisser à la religion ou plutôt la transformation qu'elle prétend lui imposer. Si l'homme civilisé est celui qui est sorti de l'état de minorité, c'est-à-dire de l'état où il ne peut user de sa raison sans l'aide d'un autre, et si le problème général de la philosophie est de déterminer les lois essentielles de la pensée, afin que l'homme puisse désormais ne penser et n'agir que par lui-même, y aura-t-il encore place pour une intervention de Dieu dans la vie humaine¹? Assurément il y avait un moyen de sauvegarder le surnaturel, c'était de reconnaître que les lois essentielles de la pensée sont fondées en Dieu, que la destinée de l'homme s'identifie avec la volonté de Dieu, que la liberté de l'homme n'est réelle qu'en prenant Dieu comme principe et comme fin. Mais outre que Kant avait institué une critique qui rendait impossible toute connaissance d'objets en dehors de l'expérience, il

¹ 1. *Was ist Aufklärung*, publié en 1784.

adhérait sans discussion aux préjugés antireligieux du XVIII^e siècle ; et si l'éducation piétiste avait laissé en lui des traces, c'était pour maintenir intacts, avec la pratique des vertus morales, celle d'un culte dont la signification serait entièrement morale. La religion n'est autre chose que la connaissance de nos devoirs en tant que commandements divins. Entre la religion révélée et la religion naturelle, il y a la différence suivante : dans l'une, je dois reconnaître que telle chose est un commandement divin, pour savoir que c'est mon devoir ; dans l'autre, à l'inverse, je dois reconnaître d'abord que c'est mon devoir, pour le tenir pour un commandement de Dieu. Prise objectivement, la religion est naturelle, les hommes étant capables, par l'usage de leur raison, d'y atteindre ; mais on la peut dire subjectivement révélée, en ce sens que la révélation a été utile, voire même nécessaire, pour certains lieux et temps, sans toutefois que la vérité durable de la religion repose sur elle. Mais sur quoi repose cette nécessité relative de la Révélation, et comment entendre l'accord de son contenu avec la raison ?

Le point de départ de la philosophie religieuse de Kant, c'est la constatation du mal, d'un « mal radical », d'une tendance originelle vers ce qui est mauvais, d'une prédominance de l'amour-propre sur le respect de la loi. Le principe de cette perversité ne doit point être cherché dans l'héritage d'une faute de nos premiers parents, car les propriétés morales ne voyagent pas ainsi de personne à personne, mais dans une action intelligible de la liberté individuelle. Pareillement, la conversion ne consiste pas dans une réforme graduelle, mais dans une révolution de toute la pensée, dans une nouvelle naissance, à partir de laquelle l'idée de la perfection morale devient la maxime qui commande seule à la volonté. Cette renaissance est assurément le fait de la liberté intelligible, ce qui n'empêche pas de reconnaître combien efficace est la vision de l'idéal devenu un exemple historique en la personne de Jésus. Mais n'allons pas demander si Jésus est plus qu'un homme ou si l'idéal du Bien est apparu corporellement en lui : questions impertinentes, car l'objet de notre foi n'est point cet homme historique, mais l'Idéal de l'humanité qui plaît à Dieu. Idéal qui, n'étant point créé par nous, mais fondé dans notre essence suprasensible, peut être représenté comme le Fils de Dieu venant du Ciel. Celui qui croit à ce Fils de Dieu idéal, c'est-à-dire

celui qui se laisse conduire par l'idée morale de l'humanité agréable à Dieu, celui-là peut croire qu'il passe pour juste aux yeux de Dieu, car l'excellence de ses intentions foncières compense les manquements individuels de sa vie ; les efforts de l'homme nouveau sont une manière de pénitence qui satisfait pour les fautes du passé.

On peut juger maintenant, par ce point de départ et par ce procédé de ne retenir du dogme que sa signification subjective, de la philosophie religieuse de Kant. Il est bien vrai qu'en faisant du salut une expérience intérieure du chrétien, la théorie luthérienne de la justification par la foi seule s'avavançait dans la direction où Kant devait aboutir : cependant, pour les Réformateurs, le côté subjectif de la religion n'en était qu'un élément, et ils maintenaient l'objectivité de la grâce salutaire donnée dans la révélation historique de Dieu par le Christ, par l'Evangile, par l'Ecriture. Tout cela, Kant le rejette. Car tout cela est inconciliable avec l'autonomie de sa morale individualiste. L'homme ne doit dépendre que de soi ; la raison, souveraine législatrice de la science et de la pratique, ne peut aboutir, par la critique, qu'à se retrouver comme la source suprême de la vérité et du devoir. Dieu lui-même n'intervient que comme un auxiliaire de la raison, et, l'expression n'est pas trop forte, comme un *deus ex machina* : on se rappelle que, dans la déduction des célèbres postulats de la raison pratique, tandis que l'impératif catégorique s'impose en son propre nom et est le vrai dieu du système, Dieu n'est postulé que pour rendre possible l'accord de la vertu et du bonheur, de telle sorte qu'il est uniquement relatif au Devoir posé par la raison pratique et qu'il en est, en quelque sorte, le serviteur. Dieu est pour le Devoir et, si l'on était capable de pratiquer complètement le devoir, on s'en pourrait passer et tout n'en irait que mieux, puisque le devoir serait pratiqué uniquement par respect pour le Devoir.

Est-il nécessaire d'expliquer davantage une construction aussi violemment systématique et aussi opposée à tout ce que l'expérience révèle des tendances religieuses de l'homme et à tout ce qui est essentiel au christianisme historique ?

Pour interpréter les dogmes chrétiens, le philosophe de Kœnigsberg garde inflexiblement sa méthode : nier le sens littéral, garder le symbolisme moral. Ainsi l'homme a

besoin, pour qu'en lui domine le bon principe, du secours de la société qui l'entoure : ainsi pensera-t-on à un Royaume de Dieu, à une société fondée sur la vertu, dont Dieu est l'ordonnateur, et qui s'étend à l'humanité : c'est l'Église invisible, dont l'Église visible n'est que le symbole. S'il s'agit d'expliquer l'origine des religions historiques, Kant déclare que cette explication gît tout entière dans l'erreur si répandue d'après laquelle il faut servir Dieu, non seulement par la vertu morale, mais par un culte extérieur. Ce culte a pu être un moyen d'assurer la pratique de la vertu, mais moyen transitoire, et Jésus lui-même, affirme Kant, a posé le principe de la valeur unique de la foi morale. Maintenant enfin, après des siècles de ténèbres, la lumière se lève, l'espérance chrétienne voit arriver le moment où Dieu sera tout en tous, lorsque la foi rationnelle remplacera la foi historique. Et c'est à quoi doit travailler le théologien en interprétant la Bible de manière morale et en transformant les dogmes ecclésiastiques.

CRITIQUE. — On s'étonne aujourd'hui de la fortune prodigieuse d'une doctrine qui, renfermée dans des abstractions vides, fait état d'ignorer tout de la vie et de l'histoire et on ne la discute guère plus. Les théologiens catholiques, qui n'ont pas adoré autrefois l'idole philosophique venue d'Allemagne, n'auront pas aujourd'hui la faiblesse puérile de l'ignorer : l'influence de Kant a été trop grande pour qu'on n'examine pas les principes sur lesquels repose sa conception religieuse.

Ces principes peuvent se ramener à deux principes fondamentaux : il n'y a pas de vérité religieuse, mais une valeur religieuse, laquelle est uniquement une valeur morale, et toute valeur morale, à son tour, dépend de « l'impératif catégorique », c'est-à-dire de la Raison, seule législatrice. Moralisme, autonomie de la raison, en ces deux mots tout se résume.

Nous sommes trop accoutumés à voir dans la Critique une entreprise modestement dirigée à marquer les limites de la connaissance humaine, une entreprise dont le résultat est sceptique en ce qui concerne les noumènes, et qui, partant, paraît avoir quelque chose d'humble et de réservé. Mais elle est aussi l'entreprise la plus orgueilleuse qui soit, et dont la superbe n'est pas même dépassée par la jactance de Hegel, car la Critique a pour conclusion la suppression

de toute vérité qui nous viendrait d'ailleurs : l'homme ne relève désormais que de soi. Aucune vérité théorique ne se justifie, sinon par sa conformité avec les lois de la raison, et aucun bien moral ne s'approuve, sinon parce qu'il découle comme un devoir de ce que ma propre pensée m'impose. Au delà de la raison humaine, il n'y a rien. L'erreur métaphysique consiste à consentir à sa dépendance, à son « hétéronomie » ; Dieu lui-même, nous l'avons vu, n'a aucun droit ni aucun rôle, sinon le devoir de coopérer à mon ascension morale et le rôle de rendre possible la réunion du bonheur et de la vertu. Il suffit, sans doute, d'indiquer une telle conception, sans s'attarder à la discuter : il est trop évident, d'abord, qu'elle élimine *a priori* toute religion, si, comme nous croyons l'avoir montré, la religion s'introduit comme un fait dans la vie humaine ; et elle isole l'homme en un désert individualiste qui a quelque chose de désolant.

L'autre principe, à savoir qu'il n'y a pas en religion de vérité objective, mais des valeurs, et des valeurs uniquement de nature morale, supprime *a priori* toute la partie extérieure et historique de la religion, ce que nous appelons la Révélation. On ne peut imaginer un parti pris plus net, des formules plus cassantes et plus intolérables pour les esprits qui connaissent la vie religieuse réelle et jugent des choses de l'âme par l'expérience. Et cependant ce parti pris manque d'assurance logique et a poussé les disciples de Kant en des directions bien contraires à la pensée du maître. La religion, dit-il, est la connaissance de nos devoirs en tant que commandements divins. Mais d'où vient la persuasion que nos devoirs sont des commandements divins ? S'il ne s'agit que d'une persuasion qui n'est fondée sur rien de supérieur à ma pensée, d'une simple nécessité subjective, comme c'est évidemment le cas, je demeure dans un scepticisme qui finira par éliminer la religion : à quoi bon avoir recours à ce Dieu dont rien n'assure l'existence ? Si, au contraire, la Révélation est objective : ou bien elle est extérieure, Dieu a parlé dans l'histoire, et c'en est fait de l'autonomie de la raison ; ou bien elle est intérieure, c'est Dieu lui-même qui parle à ma pensée ou à mon cœur et c'est la Critique qui tombe, et la métaphysique qui renaît plus audacieuse que jamais : sur cette voie ont marché Fichte, Schelling, Hegel. D'une manière ou d'une autre, on sort du Kantisme ; et ce n'est pas trop dire de cette philosophie de

la religion qu'elle est la plus irreligieuse et la plus déraisonnable qui soit ¹.

2. L'idéalisme logique de Hegel. — La philosophie religieuse de Hegel représente, d'une manière plus achevée que celle de Spinoza, l'effort pour comprendre la religion d'un point de vue uniquement intellectualiste : la raison est bien, comme chez Kant, source de vérité et de valeur, mais ce n'est plus une raison vide, système de formes nécessaires pour l'expérience : c'est la Raison absolue identique à Dieu même, que la Nature présuppose, et qui arrive, par le moyen de la nature, à la conscience d'elle-même. L'Esprit absolu se réalise dans la Nature et se pense en notre conscience : en nous-mêmes, Dieu se révèle. Par quelle méthode et sous quelles formes historiques saisirons-nous sa révélation?

a) *La méthode.* — La logique, pour Hegel, est la métaphysique. On voit pourquoi. La Raison absolue se développe en Réalité : or la nécessité logique de ce développement se reproduit dans la pensée du philosophe qui est, en quelque sorte, spectateur de la genèse des choses et du devenir de Dieu, mais spectateur au regard infaillible, puisque la même loi suprême selon laquelle se déroule le paysage est la loi du mouvement de l'œil que le suit. Le rôle de la philosophie est donc de reproduire, dans la déduction de sa logique, le développement réel de la nature et de l'histoire : si elle s'enfermait dans la réflexion abstraite, elle isolerait des concepts vides : si elle se bornait à noter les moments successifs de la vie du monde et des sociétés, elle en saisirait mieux les unités disjointes, mais non la liaison nécessaire ; de là l'obligation d'unir et d'opposer la réflexion et l'intuition, et de leur antithèse naîtra une unité supérieure, celle de « l'Idée concrète ».

b) *Philosophie de l'Histoire.* — Dans une telle philosophie, l'Histoire est, avec la Logique, la pièce maîtresse : Logique et Histoire sont, en quelque sorte, l'endroit et l'envers, ou mieux, l'âme et le corps qui constituent le même être complet. Le rationnel est réel et le réel est rationnel. La raison se réalisant dans l'histoire, les événements ne se succèdent

1. Cette dernière remarque est empruntée à Pfleiderer dont nous suivons l'exposé. *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, p. 18-19 (J.-C.-B. Mohr, Freiburg im Br. 1891).

pas comme des produits arbitraires du hasard ou des créations inattendues de libertés particulières ; ils s'ordonnent en séries suivant des lois ; leurs résultats ne sont pas seulement le terme fatal de causalités mécaniques, mais la fin où tendait à se réaliser une idée : cette fin, une fois atteinte, n'est qu'un moyen pour atteindre une fin plus éloignée. Et ainsi s'organise une histoire où se reflète, par le jeu nécessaire des événements, les lois de l'Esprit absolu : elle est donc une révélation de Dieu : et l'on devine que, dans cette révélation générale, l'histoire religieuse tient une place éminente. L'histoire de la religion n'est autre, en effet, que celle de l'évolution nécessaire de la Révélation dans la conscience humaine : aucun moment de cette Révélation n'est dépourvu de vérité, puisqu'il appartient au grand système par quoi se révèle l'Esprit ; mais aucun n'est toute la vérité, puisqu'il ne vaut et n'existe que comme résultat de ce qui le précède et comme tendance et moyen vers ce qui le suit. Ainsi les religions positives ne sont point des trouvailles de l'arbitraire humain ni l'expression des sentiments accidentels d'âmes pieuses, mais les produits nécessaires de l'Esprit des peuples, comme le droit, la morale, l'art et la science ; et on ne les peut comprendre qu'en les replaçant parmi les autres produits de la culture.

Mais, parmi ces religions, le Christianisme doit être placé à part, car en lui ce n'est pas simplement l'esprit d'un peuple, mais celui de l'humanité en général qui prend conscience de sa relation intime avec Dieu. Il est la Religion absolue, la vérité révélée, encore engagée sous une gaine de représentations qui sont plus ou moins à la mesure de l'Idée. Par là disparaît l'opposition que décelait Kant entre la foi rationnelle et la foi historique ; elle ne représente qu'une abstraction momentanée dans la grande évolution des thèses et des antithèses ; en réalité, la foi rationnelle est historique, et la foi historique est rationnelle : toutes deux sont l'expression, dans la conscience religieuse, de la Raison divine qui revient à son principe et de la Raison humaine qui va à sa fin.

c) *La conscience religieuse.* — Dans cette évolution de la conscience humaine montant vers la spiritualité, Hegel distingue quatre degrés : 1^o le sentiment, où le contenu est donné à la conscience en unité immédiate ; 2^o la représentation, qui emprunte ses formes sensibles à l'intuition immédiate,

mais où est imprimée la signification rationnelle ; en elle, l'essence intemporelle et simple de l'esprit se partage en événements singuliers dispersés dans l'espace et dans le temps, dont la série représente l'Esprit ; 3^o la réflexion, laquelle consiste à élever des oppositions telles que celles de l'infini et du fini, de la nature et de l'esprit, oppositions qui disparaissent dans 4^o la pensée spéculative. En elle l'Esprit absolu semble d'abord, à notre considération qui part du fini, le résultat médiat atteint à travers la nature et l'esprit fini ; en réalité, il est le principe même du monde fini, l'unité de la Nature et de l'Esprit, le Principe spirituel qui s'oppose la nature en tant que moyen pour la fin de l'Esprit et en quoi il se reproduit.

L'expérience intérieure, dans la conscience de cette révélation de Dieu, constitue la Religion. Que l'homme se livre à Dieu par l'action intérieure ou foi, union vivante avec Dieu, voilà le culte. En fait ce culte commence presque toujours par une foi qui repose sur des témoignages extérieurs, sur des autorités : ce n'est alors qu'une foi formelle ; or la vraie foi a pour principe et pour contenu, non pas l'accidentel, le fait historique, mais le témoignage vivant de l'Esprit. Le culte en esprit opère le renoncement de l'homme et l'appropriation de la grâce divine dont l'efficace nous transforme ; et à son tour la rénovation intérieure s'exteriorise en actions morales ; les mœurs, le droit, et en général les rapports sociaux se trouvent ainsi sous la dépendance de la religion.

d) *Le Christianisme*. — Après avoir décrit, en général, l'essence de la Religion, Hegel en vient à ses manifestations historiques. Les religions sont les divers degrés de l'évolution du concept de la Religion, qui, passant à travers les formes de la religion de la nature et de l'individualité spirituelle, se réalise enfin dans la religion absolue, le Christianisme. Là, le concept devient phénomène, ou, en d'autres termes, l'Esprit Absolu, Dieu, se révèle comme Vérité et Amour, et aussi comme Liberté, puisque l'Esprit reconnaît dans le Christianisme sa véritable essence et arrive par là à la Liberté.

Dieu est Trinité : Unité en soi, distinction de soi, suppression de la distinction dans l'Unité concrète du distingué. Il ne s'agit pas, naturellement, de trois personnes à entendre au sens littéral, humain : ces appellations ne sont que l'ex-

pression sensible de la pensée vraie que Dieu n'est pas l'unité abstraite, l'identité sans distinction de la réflexion intellectuelle, mais l'amour éternel, qui, même en autrui, demeure encore en soi. Et si l'essence de Dieu est un mystère pour la pensée sensible et intellectuelle, qui maintient les distinctions comme des choses fixes, elle ne l'est plus pour la raison, qui reconnaît en toute vie l'origine et la conciliation des contradictions, analogie de la vie trinitaire de Dieu.

On comprend dès lors d'après quel principe et selon quelle méthode Hegel reconstruit et interprète tout l'édifice dogmatique chrétien. Les énoncés dogmatiques, proposés au peuple sous l'influence de circonstances historiques accidentelles, par l'autorité ecclésiastique, sont l'expression sensible de vérités philosophiques. C'est là une méthode d'exégèse tout à fait la même que celle des Néoplatoniciens interprétant la mythologie païenne, et qui, appliquée avec la hardiesse de Hegel, aboutit à des enfantillages. Il serait fastidieux d'en rapporter beaucoup d'exemples. Bornons-nous à exposer, selon Hegel, la doctrine du péché originel et de la rédemption. C'est une image du concept de l'homme. Le concept, la destinée de l'homme est d'être esprit, de penser et de vouloir rationnellement ; mais vouloir se représenter cette idée de l'homme comme un état originel, un phénomène dans le temps, c'est de la mythologie. Car l'esprit ne peut point être réellement, dès le début, ce que comporte son essence : il est d'abord plongé dans la nature et il doit, pour devenir pensée rationnelle et volonté libre, sortir de la nature, se séparer d'elle. Son immédiate unité originelle avec la nature, bien loin d'être un état supérieur, est au contraire un état indigne de l'esprit, un état en quelque sorte animal, dont l'innocence consiste en l'absence de conscience morale. Le perdre n'est donc pas un malheur irréparable, mais plutôt une nécessité divine, et c'est l'histoire éternelle de la liberté de l'homme, qu'il sort de l'ignorance de ses premières années et arrive à la lumière de la conscience qui distingue le bien et le mal. Alors s'opposent le vouloir et le devoir, la faute et le repentir, la discipline et le travail, ce qui est un mal, mais un mal dans lequel gît le salut. Le mal n'est donc point le résultat d'un acte accidentel du premier homme, transmis par héritage à ses descendants : il est, au contraire, un corrélatif essentiel de la liberté : car liberté suppose conscience, et conscience

suppose séparation entre le moi, son propre vouloir, et l'universalité et l'ordre rationnel du Vouloir.

De même la Rédemption, encore qu'elle consiste proprement en un processus intérieur de l'esprit humain, a son type dans l'histoire extérieure de l'incarnation de Dieu dans le Christ et de la mort rédemptrice de l'Homme-Dieu. Car la rédemption ne peut être le fait de la volonté et de l'action subjectives, toujours emprisonnées dans les oppositions ; elle suppose, comme une vérité objective, la réconciliation de l'homme avec Dieu et par Dieu comme amour rédempteur, et cette vérité, représentée dans la conscience, est l'objet de la foi. Pour que l'homme se sente réconcilié avec Dieu, il faut qu'il le connaisse, non plus comme un être étranger et excluant l'homme de soi, mais comme l'Esprit et l'Amour en qui l'essence de l'homme s'affirme comme esprit et liberté. Or cette unité de la nature divine et de la nature humaine ne deviendra jamais objet de certitude immédiate à la conscience humaine, que si Dieu lui paraît homme et si l'homme lui paraît Dieu, et cela, dans l'intuition d'une personne concrète qui est l'un et l'autre : ainsi la représentation que l'Eglise se fait de l'Incarnation du Christ s'explique par une exigence de la conscience religieuse de la rédemption. En parlant ainsi, Hegel ne veut nullement dire que le Christ historique soit réellement un être surnaturel selon la doctrine ecclésiastique des deux natures ; selon lui, le Christ historique était simplement un homme qui se savait un avec la volonté divine et qui, de sa conscience intérieure de Dieu, tirait les plus hautes vérités religieuses : par sa doctrine et par sa vie, il apportait aux hommes la vérité qui devait faire le fondement de leur conscience religieuse : que Dieu ne nous est pas étranger, mais présent en nous dans son Royaume, qu'il est Amour. Or les paroles de Jésus furent comprises par suite de sa mort : et c'est là que la conscience de l'Eglise passa de l'homme à l'homme Dieu, rapportant à sa personne l'intuition de l'unité de la nature divine et de la nature humaine.

Il n'y a pas lieu de pousser plus loin l'exposé de la dogmatique hégélienne : on en connaît maintenant le principe et la méthode et l'on pourrait presque deviner le reste. Ne refusons pas de reconnaître que cette dogmatique, pour négative qu'elle soit, est moins vide que celle de Kant, et qu'elle témoigne d'un effort pour arriver à l'intelligence

de l'histoire religieuse : l'histoire de la religion est comprise par Hegel comme un développement rationnel de l'esprit humain ; elle a sa nécessité et sa valeur, et une nécessité et une valeur plus grande qu'aucune autre forme de l'activité humaine. Et parmi les religions, le Christianisme, qui est l'aboutissement et la perfection des phases qui l'ont précédé, se présente comme la vérité. Mais ne soyons pas dupes de formules grandioses, bonnes à employer pour les hommes qui souhaitent retenir l'apparence du Christianisme en en laissant la vérité, ou par les pasteurs obligés de maintenir pour leurs ouailles des formules de foi auxquelles ils ne croient plus. Les deux idées directrices de cette philosophie sont celles de la nécessité absolue, nécessité intelligible dont les phénomènes cosmiques sont l'expression, et celle de l'Identité absolue, toute opposition s'absorbant en une synthèse où les différences disparaissent ; et au fond les deux idées ne sont qu'une, car le déterminisme a pour principe notre besoin de ramener le conséquent à l'antécédent, comme s'il ne se produisait rien entre deux moments choisis aussi distants qu'on voudra ¹.

Le déterminisme, c'est l'identité ; et l'identité étendue à tout jusqu'à l'infini, c'est le Panthéisme. Telle est la métaphysique de Hegel, la « Philosophie de l'Identité » : tout est identique à tout, l'homme est Dieu ; de là l'ivresse intellectuelle, l'orgueil infini qui vient d'une telle conception et qui est peut-être le plus grand danger de cette philosophie. Puisque tout est nécessaire et que tout est Dieu, l'histoire exprime nécessairement Dieu ; et dans l'histoire générale du monde, celle de la religion exprime la révélation de Dieu ; et dans l'histoire générale de la religion, celle du Christianisme révèle la vérité éternelle de la religion ; mais le Christianisme lui-même est symbole, représentation extérieure d'une Vérité éternelle que la conscience philosophique atteint : la Philosophie hégélienne est donc une manifestation suprême de Dieu, elle donne le secret du christianisme qui est l'histoire de Dieu dans le monde ; par elle l'homme possède Dieu.

Mais l'histoire renverse cette théorie qui se donne pour une interprétation de l'histoire. Car le Christianisme, bien

1. Cette vue a été développée avec une rare maîtrise en ce qui concerne l'histoire des sciences par M. Meyerson, dans ses livres : *Identité et Réalité* ; *l'explication dans les sciences*.

loin d'être une doctrine de la nécessité et de l'Identité, est une doctrine de la liberté de Dieu et de l'homme, de la distinction des hommes entre eux, et des hommes et de Dieu ; c'est une doctrine du surnaturel irréductible à la nature, et une doctrine d'humilité. Chacun des dogmes du christianisme est une négation des thèses spéculatives hégéliennes ; chacun des moments de son histoire est une négation de l'évolution historique telle que Hegel s'est plu à la reconstruire. La Philosophie hégélienne prétend exprimer en termes spéculatifs une religion qui la nie ; elle prétend être l'Idée de l'histoire, et l'histoire est contre elle. De là l'obligation de supprimer les dogmes, en leur attribuant une signification différente de celle qu'ils ont toujours eue pour la conscience religieuse, et ce jeu d'exégèse, à la manière des néoplatoniciens, qui aboutit à de froides allégories, à un édifice de concepts abstraits sans rapport avec la religion ou même opposés à elle. Négation de l'histoire, la philosophie de Hegel est aussi la négation de la Religion.

3. La théologie du sentiment de Schleiermacher. —

Aussi bien pour Kant que pour Hegel, la foi chrétienne est une somme de doctrines traditionnelles, de doctrines morales, pour l'un, de doctrines spéculatives, pour l'autre ; et l'un et l'autre sont contraints de faire violence au christianisme, de transformer ses doctrines selon leur propre Philosophie, morale ou spéculative. Schleiermacher supprime la possibilité même de cette lutte, en supprimant l'hypothèse commune de ces théories : la foi chrétienne ne consiste pas en une somme de doctrines, elle n'est qu'une détermination du sentiment, un fait de l'expérience intérieure, lequel n'est point engendré par la pensée et ne dépend pas d'elle, mais est susceptible simplement, comme toute expérience, d'être considéré et décrit. Seulement cette expérience, pour individuelle qu'elle soit, est celle de la conscience chrétienne, de la conscience évangélique, elle est donc en même temps l'expérience d'une communauté historique, et en décrivant son propre sentiment de piété, Schleiermacher entend décrire celui de l'Eglise, prétention qui, sans doute, n'est pas toujours justifiée.

a) *Le sentiment religieux et la Révélation.* — La Religion, dit Schleiermacher, est un pur sentiment de dépendance. Dans notre relation avec le monde, notre conscience est

partagée entre des sentiments relatifs de liberté et de dépendance, selon qu'en nous dominent les états actifs ou passifs ; mais nous élevons-nous au-dessus des alternatives de ces états relatifs, jusqu'à l'unité de la conscience, alors naît en nous le sentiment d'une dépendance pure, qui est la conscience de Dieu, car le principe de ce sentiment, où cesse l'opposition de la liberté et de la dépendance, ne peut être que le principe inconditionné de toute action réciproque dans le monde, c'est-à-dire Dieu.

En fondant sa doctrine de la foi sur les sentiments de piété qu'il éprouve comme membre de l'Eglise, Schleiermacher enlève aux questions traitées par l'Apologétique leur signification traditionnelle. L'Écriture n'est plus le fondement de la foi : sa valeur consiste en ceci qu'elle reflète la figure de Jésus, qui excite notre foi : elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint, puisqu'en elle nous reconnaissons l'Esprit qui inspire l'expérience de l'Eglise. Et ainsi se précise la notion de Révélation : révélation, surnaturel, miracle, tous concepts désignant des expériences religieuses qui s'élèvent au-dessus de l'expérience commune, mais qui pourtant appartiennent à la nature humaine : par la Révélation, en somme, il faut entendre le caractère original d'un phénomène religieux, l'impression totale que fait une personnalité puissante sur son entourage. Même dans le paganisme, nous retrouvons de ces révélations de Dieu, par lesquelles le divin est venu aux hommes, sans qu'on puisse rattacher sa manifestation aux circonstances historiques. Seulement il reste bien entendu que chaque révélation, en elle-même, est relative, car le monde tout entier est seul à constituer la révélation totale, et aucune révélation particulière, pour originale quelle soit, ne peut prétendre à l'absolue vérité, puisqu'elle n'est pas l'expression de ce que Dieu est en soi, mais de ce que Dieu est pour nous. Et c'est donc aussi la condition du Christianisme. Son origine en la personne de Jésus est surnaturelle en ce que son contenu spirituel ne se peut expliquer par la société où il est né, mais est sorti, par un acte créateur de Dieu, de l'universelle source de la vie spirituelle. Mais cette origine surnaturelle est, par ailleurs, naturelle, car l'apparition de cette vie originale est l'effet d'une puissance d'évolution immanente de notre race, puissance qui se manifeste en certains hommes, selon des lois à nous inconnues, pour promouvoir le reste de l'espèce. Si

le Christianisme paraît au-dessus de la raison, c'est donc qu'il apporte des sentiments nouveaux, des expériences non pensées jusqu'ici par la raison commune, mais, en lui-même, il est le plus haut degré de développement de l'âme humaine.

b) *La Théologie*. — De ce qui précède, il suit que la foi n'est pas une adhésion à des vérités morales ou spéculatives, mais un état sentimental, la conscience de la Rédemption qui est en nous le résultat de l'influence de la personne de Jésus.

Le rôle de la Théologie est donc uniquement descriptif; elle décrit ces produits de la réflexion sur les sentiments de piété que sont les dogmes et qui n'ont aucun rapport avec la science ni avec la philosophie, puisqu'ils n'ont pas pour fonction d'exprimer une vérité. En fait, toutes les grandes propositions de la première partie de la Dogmatique de Schleiermacher sont des propositions nettement spinozistes: la représentation de Dieu, par exemple, est bien tirée d'un sentiment de dépendance, mais Dieu est l'unité de la pluralité qui est le monde; Dieu existe par le Tout, et le Tout existe par l'Un; création et conservation ne sont que la double expression de l'éternelle causalité de Dieu, qui s'exprime si parfaitement dans la totalité de l'Être, qu'il n'y a pas dans la toute Puissance divine un surcroît de possibilité au-dessus de la totalité du réel, ni dans celle-ci quelque chose qui dépasse celle-là. Pareillement les attributs de Dieu ne dénotent pas en lui une distinction objective dans ses rapports avec le monde, mais les différentes manières, pour la conscience, de se sentir dépendante: ainsi, l'éternité de Dieu est la causalité conditionnant, en dehors du temps, le temps; sa sainteté et sa justice sont le sentiment de la conscience morale en tant que déterminée par lui. Tout cela est du pur Spinoza: comment donc une semblable théorie est-elle censée issue de la foi chrétienne?

Par cela que Schleiermacher identifie la prédominance de la conscience sensible (l'état de servitude de Spinoza) avec le péché, et la prédominance de la raison, la conscience de Dieu (la liberté de Spinoza) avec la rédemption. Seulement, au lieu que le passage de l'un à l'autre état soit un phénomène de simple psychologie individuelle, il est aussi un événement de l'histoire de l'humanité et qui a son origine en Jésus. Le péché n'est donc point un héritage de nos premiers

parents, mais une condition inévitable de notre nature en qui le sensible se développe avant le rationnel : il est originel en ce sens qu'il tient à l'humanité même ; et de ce péché originel, le péché actuel sort si nécessairement que toujours, parmi les hommes, l'opposition continue contre la conscience de Dieu. Or, dans l'état de péché, nous éprouvons le besoin de nous délivrer des entraves, d'arriver à l'état de bonheur et de liberté ; et comme ce besoin ne peut avoir son principe dans la vie du péché, c'est qu'il a son principe dans la vie de l'Eglise et se rattache à l'activité salvifique de Jésus.

Comment la personne de Jésus est-elle donc cause de cette transformation intérieure des âmes ? Quelle liaison y a-t-il entre notre expérience de liberté rationnelle et l'expérience historique de Jésus ? Il y a, entre notre expérience et la figure historique de Jésus, le rapport de la copie à l'exemplaire : en Jésus, il n'y a eu ni péché, ni possibilité de péché, ni erreur. En lui, la conscience de Dieu est si claire qu'on peut dire que l'être de Dieu est en lui et qu'il est la parfaite révélation de Dieu : échappant ainsi aux conditions de la vie sensible, son apparition se rattache à une action créatrice de Dieu et, en ce sens, doit être déclarée surnaturelle. Ainsi Jésus nous sauve en nous communiquant la puissance de sa conscience de Dieu, il nous réconcilie en nous communiquant le bonheur ; on peut même maintenir la formule ecclésiastique de « satisfaction vicaire »¹, satisfaction, puisque de sa personne, de ses souffrances, de son Eglise jaillit une source inépuisable de bénédictions ; vicaire, puisque son impeccabilité le soustrait, et nous avec lui, au mal du monde. La conscience que Jésus a eue de Dieu, et qui dure en l'Eglise, est l'Esprit-Saint, union de l'Essence divine avec la nature humaine sous la forme de l'Esprit de l'Eglise inspirant la vie commune des croyants. Dans les individus, il opère une transformation qui les rend semblables à Jésus : c'est la conversion, la justification, ouvrant ainsi l'accès à une nouvelle conscience religieuse, à la sainteté. L'Eglise, en qui vit l'Esprit, est donc par là une, universelle, sainte et infaillible, si du moins on ne regarde en elle que l'Esprit qui l'anime ; et ainsi s'explique ce que peut avoir de juste la distinction d'une Eglise invisible et visible.

CRITIQUE — Il faudrait, semble-t-il, n'employer que des

1. Vicaria, c'est-à-dire qui remplace celle que nous ne pourrions présenter.

mots modérés pour qualifier la dogmatique de Schleiermacher ; elle a été, pour les protestants du continent, un livre presque classique. Nous voudrions donc trouver, dans une telle doctrine, quelque chose de chrétien. Et nous ne le pouvons absolument pas. Les thèses de la Dogmatique reçoivent un jour singulier d'un ouvrage de la jeunesse de Schleiermacher, les *Reden über die Religion*² et, bien loin de voir, avec M. Pfleiderer, une opposition tranchée entre la période romantique du philosophe et la période de son âge mûr, elles nous paraissent, l'une et l'autre, pleines de l'ivresse panthéiste, de l'amour de la vie matérielle de l'Univers ou de la compassion sentimentale à ses misères, les émotions qui sont le propre du paganisme ou du bouddhisme. Selon les « Discours sur la Religion », la religion a son principe dans le contact entre l'homme et l'univers, à ce moment primitif où la réflexion ne sépare pas encore la conscience et les choses, où le sens ne se distingue pas de l'objet : c'est un « mariage saint », un « embrassement » de l'Univers avec la raison faite chair ; la piété est le sentiment qui exprime l'existence et la vie communes de la conscience et du Tout ; et, par conséquent, il n'y a pas de perception qui ne soit pieuse, à moins qu'elle n'indique un état vital morbide. Une fois que la réflexion nous isole du monde, que l'intérieur s'oppose à l'extérieur, celui-ci devient un objet d'intuition pour celui-là : nous reconnaissons, dans les lois immuables de la nature, l'harmonie du Tout et sa grandeur ; ainsi naissent en nous l'humilité, l'amour, la reconnaissance, la compassion, le repentir. Les termes sont ici moins mesurés que dans la Dogmatique, mais les métaphores violentes désignent le même état sentimental que les mots abstraits : dépendance à l'égard du Tout, communion des sens à la vie de l'Univers, c'est tout un. Les éléments moraux de la religion sont omis, ou plutôt expressément exclus, car la religion est un sentiment pur, sans aucun rapport avec l'action, et pareillement les éléments intellectuels, car, pour le sentiment, la distinction du vrai et du faux n'a pas de sens.

N'insistons pas sur l'incohérence d'une telle psychologie, sur les démentis que lui donne l'histoire et l'expérience : si le judaïsme et le christianisme représentent un développe-

1. *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren verächtern*. 1799.

ment de la vie intérieure dont la richesse surpasse le paganisme et le bouddhisme, il y a, dans la religion, le principe d'une activité morale supérieure, une connaissance intellectuelle, une perception de phénomènes absolument irréductibles à celle d'une continuité de vie entre nous et l'univers et enfin la persuasion que Dieu est le Surnaturel absolu, qu'entre son existence et la nôtre, il n'y a rien de commun.

La théorie du sentiment religieux est contraire à l'observation psychologique impartiale. Celle de la révélation apparaît encore plus déraisonnable et plus révoltante pour ceux qui ont l'expérience de la vie chrétienne. On la retrouve à peu près pure dans les opuscules ésotériques de Tyrrell¹, et c'est elle que vise, telle que Tyrrell l'expose, l'Encyclique Pascendi. La révélation est un sentiment religieux original que nous ne pouvons expliquer par nos connaissances historiques, bien qu'il soit un produit naturel de l'homme selon des lois inconnues ; ces sentiments, nous les exprimons, nous les communiquons aux autres ; l'idée et le mot qui leur sert de véhicule est le dogme, véhicule qui sert à la religion, mais qui lui est étranger. Que maintenant l'un de ces sentiments religieux originaux soit exprimé, par une personnalité puissante, en une intuition individuelle de l'Univers ; qu'autour de cette intuition centrale, il groupe le reste de ses idées, de ses sentiments, de sa vie, et nous aurons les religions positives, qui toutes sont, à des degrés différents, des révélations. Le Christianisme est l'une d'elles ; lui aussi est une intuition spéciale de l'Univers, il a pour principe cette idée que le malheur du monde consiste en son éloignement de Dieu et que la réconciliation se fait grâce à certains termes où l'infini et le fini s'unissent. Cet exposé est emprunté aux Discours sur la Religion, mais il est d'accord avec la Dogmatique, et il la fait comprendre en une lumière plus brutale. Jésus était un homme qui a connu que l'Infini et le fini doivent s'unir dans la pensée que nous en avons, le mystère de sa croix a pour résultat de nous faire comprendre la primauté de la raison sur les sens, de nous donner, en somme, l'intelligence de la philosophie de Spinoza. Une âme chrétienne n'éprouvera jamais que de l'ennui et du dégoût devant cette plaisanterie froide et sinistre. Le philosophe et l'historien se demanderont par

1. *Religion as a factor of Life. The church and the future.* Ces opuscules clandestins n'étaient pas mis dans le commerce.

quelle gageure un philosophe a soutenu que la religion n'a rien à faire avec la morale et qu'on ne trouve pas, dans les dogmes chrétiens, le résultat d'une pensée rationnelle. Et le psychologue trouvera bien peu digne d'attention une doctrine que nie l'expérience religieuse des croyants et dont leur âme a horreur.

4. La philosophie des Valeurs et la Religion. — Au lieu de chercher à définir, en soumettant les faits à une théorie, une essence chimérique de la religion, la philosophie poursuivrait une tâche plus modeste et plus sûre, si elle se bornait à étudier pour elles-mêmes les données religieuses, en tant que religieuses, sans y mêler aucune préoccupation étrangère. Cette manière quasi positiviste d'envisager la religion est celle de la philosophie qu'on a appelée philosophie des valeurs. Pour les lecteurs français, la traduction de l'ouvrage de Harald Höffding en est le monument le plus considérable. La religion n'a pas son principe dans l'intelligence ; elle n'aboutit pas non plus à une construction métaphysique ; aussi bien l'expérience religieuse que les dogmes en qui elle s'incorpore témoignent, non d'un besoin proprement intellectuel, mais du besoin d'affirmer la conservation des valeurs. Car l'axiome de la conservation de la valeur domine le monde spirituel comme l'axiome de la conservation de l'énergie domine le monde matériel ; ce n'est qu'un postulat, mais un postulat que notre nature réclame, et qui en augmente la puissance.

La belle formule de M. Brunschvicg : « La religion fait que rien ne meurt pour nous ¹ » rend l'inspiration générale de cette doctrine ; mais, si l'« Introduction à la vie de l'esprit » a quelques enseignements communs avec les théories dont nous voulons parler, elle s'en distingue nettement en ce qu'elle fait de la sauvegarde des valeurs, non un simple besoin de notre vie intérieure, mais une vérité qui est la vérité même du spiritualisme. Or le caractère fondamental des Philosophies des valeurs est d'étudier les valeurs comme des faits psychologiques, sans essayer jamais de les justifier par la métaphysique ou par l'histoire : ainsi le problème de la vérité des valeurs n'est pas même abordé par M. Höffding. Au lieu d'exposer une « Philosophie des valeurs »,

1. *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 175.

même toute proche de nous, il nous a paru plus intéressant et plus instructif d'examiner une théologie des valeurs, ancienne sans doute, mais dont la fortune et l'influence ont été immenses et qui peut passer pour un type achevé, la théologie de Ritschl. Il s'agit, pour ce théologien, de décrire, de classer, d'organiser les valeurs religieuses, sans y mêler quoi que ce soit de philosophie ou de science.

a) *La connaissance religieuse*. — En fait, et on pouvait le deviner, la position de Ritschl est beaucoup moins nette qu'il le voudrait et qu'il le prétend : à supposer même que la religion, en tant que telle, n'eût aucune relation avec la philosophie, il resterait que son apparition et que sa pratique sont soumises à toutes sortes de conditions où la philosophie est maîtresse et d'autant plus maîtresse qu'on aura tranché les fils qui la rattachaient à la religion. Ainsi, pour Ritschl, le fondement de la morale est l'autonomie absolue de la personne : entreprendre de la fonder en Dieu serait détruire l'autonomie, et introduire un principe d'immoralité ; au point de vue moral, Dieu n'est qu'un postulat et n'intervient que comme adjuvant. C'est là prendre un parti qui va orienter toute la théologie. De même, lorsque Ritschl affirme qu'il n'y a jamais eu, en dehors de la révélation biblique, une révélation de Dieu ; que ni l'histoire ni la conscience n'ont trace du divin, en dehors de la transmission héréditaire de l'Evangile : une semblable négation conditionnera, *a priori*, toute la construction dogmatique. Voyons donc au moins si, au principe même de sa théologie, dans la détermination de la connaissance religieuse, Ritschl parvient à établir une doctrine cohérente¹.

Partout, nous usons de jugements de valeur : même dans les sciences où la contemplation paraît être la plus désintéressée, nos affirmations sont souvent déterminées par un intérêt ; mais le propre de la connaissance religieuse est de se mouvoir uniquement dans la sphère des valeurs, et d'énoncer des jugements de valeurs absolument indépendants. Ses représentations concernent notre situation par rapport au monde, notre joie ou notre peine selon que notre domination sur l'univers est promue ou entravée.

1. Ritschl n'a traité l'ensemble de la dogmatique que dans un court traité : *Unterricht in der christlichen Religion*, mais le troisième volume de son grand ouvrage : *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, montre l'application de sa théorie dogmatique.

Entre notre condition de partie matérielle de la nature et notre personnalité spirituelle, il y a une contradiction violente : de là naît la religion, croyance à des forces par le secours desquelles la force de l'homme sera accrue, son sentiment personnel affirmé davantage malgré les obstacles, sa destinée fixée dans la recherche des biens supérieurs. Ce ne sont là, encore une fois, que des appréciations de valeurs, à quoi l'expérience externe et la métaphysique sont étrangères. Voilà pourquoi Dieu est conçu simplement comme Amour, et à cette détermination il n'y a rien à ajouter : si l'on parle de Dieu comme d'une personne, c'est uniquement pour donner une forme à cet Amour ; si l'on dit qu'en l'Amour divin s'identifient la fin de Dieu et la fin de l'homme, on n'en doit pas conclure à une Volonté qui serait la nature de Dieu. Tout autre attribut que l'Amour est métaphysique, et appartient à la philosophie païenne ; même la justice de Dieu, si on tient à lui donner un sens religieux, n'est que son attitude par rapport à notre salut.

b) *Les dogmes*. — Pas plus que la nature de Dieu, la révélation de Dieu n'est affaire de philosophie : il se révèle comme Amour, et l'union des hommes par amour pour l'action commune constitue le Royaume de Dieu, dont le fondateur est Jésus. Les jugements qui expriment la révélation de Dieu en Jésus ne sont donc pas des jugements d'existence, mais des jugements de valeur concernant la signification religieuse qu'elle a pour nous.

Dieu est l'Amour, en ce que, par son Fils, il se révèle à l'Eglise fondée par lui, pour en faire le Royaume de Dieu, et parmi les hommes, tout amour a pour origine la révélation de Dieu dans le Christ. Nous avons donc le droit d'attribuer au Christ le prédicat de la Divinité, car en faisant complètement et uniquement sienne la finalité de Dieu, en répondant à son appel, par une patience et une fidélité qui dépassent tous les motifs humains, il nous révèle Dieu complètement et Dieu est totalement en lui. On remarquera que ces formules sont inconséquentes et déraisonnables si l'on y voit une déduction métaphysique, car pour révéler Dieu, il n'est pas nécessaire d'être Dieu, et Dieu peut être présent dans un être sans s'identifier avec lui ; mais pour celui qui n'apprécie que la valeur et ne tient pas compte du substratum de la valeur, ces propositions sont légitimes : au point de vue de l'échange, il n'y a

pas de différence entre le billet de banque et la pièce d'or.

Mais si Ritschl maintient les formules du dogme de l'Incarnation, il abandonne celles du dogme de la Rédemption. Racheter du péché, satisfaire à la justice, idées qui impliquent une doctrine morale, une sorte d'appareil juridique étrangers aux pures valeurs religieuses. Au point de vue religieuse, Dieu n'est qu'Amour ; et, avec la justice rémunératrice, tombe la notion de satisfaction. La justification et la rédemption ne peuvent être autre chose que notre communion avec Dieu, malgré nos péchés et le sentiment de notre culpabilité ; cette communion s'opère dans l'Eglise, mais elle a son exemplaire et son principe dans la communion du Christ à Dieu, communion que garantissait la fidélité du Christ à sa vocation et en quoi se révélait la grâce de Dieu ; et pour nous, Dieu tient notre communion au Christ pour une condition de notre communion à lui. On notera en passant que le fidèle ne communie au Christ que par l'Eglise : dans la pensée de celui-ci, le pardon des péchés, la fondation de l'Eglise étaient choses équivalentes ; et du reste, qui veut imiter le Christ, par seul effort individuel, essaie en vain d'atteindre un idéal trop lointain, alors qu'il le pourrait trouver présent dans l'Eglise.

En son essence intérieure, la justification consiste à avoir foi au Christ et confiance en Dieu comme Père, confiance qui domine toute notre pensée sur le monde et sur nous, même en présence du sentiment du péché ; mais cette foi et cette confiance n'ont nullement leur source dans la pénitence. Pénitence, satisfaction, justice sont en effet, on l'a vu, des notions qui n'ont aucun rapport à la religion : de plus, Ritschl enseigne que le péché est simplement un état d'ignorance. Si la liberté, comme il le déclare, est absolument autonome et se donne à elle-même sa loi, et si son vouloir va se réaliser en conquérant le monde, un conflit entre la liberté et la loi est impossible, et la liberté ne peut errer que dans le choix des moyens à employer pour atteindre sa fin. Le péché n'est donc qu'une erreur, et la foi justificante ne suppose pas la conversion préalable. Poussant ici jusqu'au bout son principe que la religion est pure affaire de valeur, qu'il n'y faut point chercher un contenu, moral ou métaphysique, Ritschl en arrive à se mettre en contradiction avec une croyance commune à toutes les religions, et même avec l'expérience psychologique : l'homme a conscience de ses

fautes, et il a conscience que sa faute est autre chose qu'une erreur.

CRITIQUE. — Cette tentative violente de séparer absolument morale et religion est, en effet, dans son principe, une déraison ; et c'est bien un signe et une preuve du parti pris et de l'impuissance des philosophes à expliquer naturellement la religion, que l'obligation où ils sont de l'expliquer par des principes contradictoires. Kant l'a voulu réduire à n'être que la moralité en tant que nous la rattachons à Dieu ; Ritschl, qui adopte une doctrine de la connaissance parente de celle de Kant, et qui adopte, comme lui, une doctrine morale de l'autonomie absolue, rompt tout lien entre la religion et la moralité. L'une n'est que liberté, liberté établissant elle-même sa fin et choisissant ses moyens, le sujet ne veut dépendre alors que de soi ; l'autre n'est que dépendance, le sujet s'absorbe dans la réalité objective et attend d'elle son salut : ce sont là des points de vue qui s'excluent, et qui ne pourront que se succéder dans la vie. C'est bien ce qu'entend Ritschl : ainsi, la vie humaine est coupée en deux et l'existence normale ressemble à la succession alternante des personnalités chez les hystériques. Ce partage irréductible de nos tendances profondes a quelque chose de désolant ; il va contre les croyances les plus fondées, contre notre besoin le plus pressant. L'homme éprouve ce besoin de mettre l'unité dans sa vie, de la rattacher tout entière à ce qu'il conçoit de plus haut dans l'ensemble des choses : si la religion a un sens, elle signifie une union entre l'homme et Dieu, union qui saisit toutes les forces de l'homme ; et si la moralité est autre chose que la conformité aux mœurs socialement utiles, elle est le moyen de sauver l'essence éternelle de notre personnalité en la faisant participer à la source de toute vie. Nul de ceux qui ont le souci et la pratique de la vie religieuse n'a jamais pensé autrement.

C'est que, pour eux, la question religieuse est une question de vérité. Toute religion a un enseignement, les plus élevées ont un enseignement plus développé et plus cohérent ; et pour le chrétien, la foi, substance de ce que l'on espère, preuve de l'invisible, est la condition et le principe du salut. Or si la religion n'est qu'un système de jugements de valeur, elle n'est, au fond, qu'un système de besoins sentimentaux, ou, peut-être, de besoins biologiques.

Toute une philosophie s'est constituée, depuis cinquante

ans, qui s'est donné pour tâche d'éclairer la notion de valeur et de traiter, d'après elle, les problèmes philosophiques. Or ces penseurs, allemands ou autrichiens pour la plupart, ont trouvé le fondement de la valeur dans la tendance (Kreibig), dans le désir (Witasek, Ehrenfels), dans la relation dynamique avec la volition (Urban), dans les fonctions génériques de l'activité vitale (Eisler). Œuvre de la tendance, du désir, de la vie organique, le jugement de valeur est du ressort de cette logique que M. Ribot a dénommée la logique des sentiments ¹ et que Malebranche ou Port Royal dénommait erreurs de l'imagination ou des sens. Encore une fois, voilà les fonctions religieuses de l'âme humaine rattachées aux fonctions créatrices d'erreur, et comment alors expliquer la réussite de cette fantasmagorie éternelle? Mais on dira que nous allons trop loin, que nous tirons des conséquences que Ritschl eût rejetées avec horreur. En tout cas, il reste que le besoin religieux se manifeste partout comme un besoin de vérité et que Ritschl déclare qu'il n'a point de rapport à la vérité. Et il reste que les croyants déclarent avoir atteint, par leur expérience, une vérité objective, et des forces surnaturelles personnelles, et que leur expérience est déclarée non avenue.

Or tous ces démentis à l'expérience sont le produit d'une abstraction de philosophe, d'une définition arbitraire. On a défini *a priori* la connaissance religieuse comme composée de jugements qui se meuvent uniquement dans la sphère des valeurs ; vaine tentative pour ramener l'infinie diversité de la vie à une abstraction, tentative d'un esprit incapable de voir plus qu'un côté des choses, affligé de cette « Einseitigkeit » qui est le défaut lamentable des doctrines examinées dans ce chapitre.

Conclusion. — Toutes, en effet, ont pour point de départ, qu'elles l'avouent ou ne l'avouent pas, une définition de la religion posée *a priori*, ne prenant des faits qu'une perspective particulière et très limitée, par conséquent impuissante à fournir une explication et démentie par tout ce qui dans l'expérience la dépasse. Ce sont là des procédés que condamne la méthode scientifique, celle qui réussit, celle qui consiste à exprimer du réel l'intelligibilité qui y est contenue, à modeler nos formules sur lui, non à lui appor-

1. Voir, dans la *Logique des sentiments*, sur la théorie des valeurs, le chapitre II, p. 21-65.

ter, toute faite par notre esprit, une formule immuable.

Et pourquoi cette violence? pourquoi cet usage immodéré de l'abstraction? Est-ce le résultat attendu de la tendance, innée chez les philosophes, à expliquer les faits par des causes occultes et à ramener les espèces irréductibles à l'unité vide d'un genre suprême ou d'une chose en soi? Non, car cette violence est faite à l'expérience, cette abstraction unifiante est employée aussi ¹ par des empiristes qui, par ailleurs, sont respectueux des faits et osent à peine les dépasser. Le postulat commun de toutes ces doctrines, c'est que la religion n'est pas ce qu'elle paraît être, qu'elle est tout autre chose que ce que les croyants l'estiment; et la raison d'être de ce postulat est la volonté d'expliquer la religion par des causes purement naturelles. On peut dès là juger, par ses fruits, de ce que vaut le postulat en question.

Signalons deux de ses résultats les plus notables : d'abord la négation *a priori*, pure et simple, de l'expérience religieuse authentique et contrôlée. Des philosophes dont nous venons d'examiner les systèmes, on pourrait rapporter de ces sortes de négations tranchantes; ils estimeraient déchoir du rang de philosophe s'ils prenaient au sérieux le récit d'une conversion, d'un miracle, d'une révélation, s'ils essayaient d'en découvrir le fondement objectif.

Et après cette négation des faits, il y a l'affirmation sous-entendue que la religion tout entière est une immense erreur, une duperie inexplicable, puisqu'elle apparaît à tous ce qu'elle n'est pas. Peu importe qu'il y ait quelque part un dépôt d'or caché, s'il ne doit jamais sortir de la cachette, si toute la circulation est fiduciaire, et s'il n'y aura jamais plus de remboursements en espèces. La religion déclarée authentique par Kant ou par Hegel est sans rapport avec les succédanés qui circulent.

Pareille erreur universelle est chose inexplicable et contraire à tout ce que nous savons par ailleurs de l'activité humaine : l'anormal suppose partout un type normal accessible. Et si toutes les théories des philosophes pour expliquer la religion naturellement sont si faibles, ne devons-nous pas conclure que, malgré eux, le type normal de la religion existe dans l'expérience, et que ce type normal est précisément la religion surnaturelle qu'ils ont rejetée?

1. Par exemple, par Harald Höffding.

CHAPITRE VI

LE PROBLÈME PRATIQUE DE LA RELIGION, TEL QU'IL EST POSÉ PAR LA VIE

Toutes les sciences de l'esprit, histoire, sociologie, psychologie, philosophie, on vient de le voir, posent le problème de la religion. Mais historiens, sociologues, psychologues, philosophes, essaient en vain de le résoudre par les seuls moyens de leur science : toute tentative d'expliquer la religion par des principes naturels se révèle insuffisante et aboutit à des résultats décevants, révoltants ou ridicules. Et ainsi on est amené à supposer que la religion a une origine et une portée surnaturelle, à moins de « douter expressément que l'activité humaine ait un sens et un but. Qui veut échapper à cette dernière alternative, qui refuse de voir, dans ce monde où tant de signes de finalité apparaissent, une énigme indéchiffrable, et dans notre race un troupeau d'errants désespérés, doit prendre parti ¹ ».

Oui, quiconque aura réfléchi sur le problème de la religion doit prendre un parti. Mais ceux qui n'y réfléchissent pas ? ceux qui n'y veulent pas réfléchir, disant que c'est affaire de spéculation, et qui ne les concerne pas ?

« Il n'y a que trois sortes de personnes » répond Pascal : « les uns qui servent Dieu, l'ayant trouvé ; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé ; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables »². Ceux du milieu, en effet, se rendent compte que leur vie est une énigme et qu'ils en doivent chercher le mot ; les autres,

1. *Christus*, p. 1288.

2. Pascal, n° 257, édition Brunschvicg.

entraînés par ce « divertissement » qui est la marque et l'effet de leur faiblesse, négligent de rentrer en eux-mêmes et d'y reconnaître les marques de la présence de Celui qui explique tout. Or, de toutes les manières, par toutes les avenues, les besoins, les tendances, les finalités de notre vie aboutissent à la religion. C'est ce que nous allons montrer, procédant encore ici de l'extérieur au plus interne. 1^o L'homme, être social, ζῷον πολιτικόν, ne peut vivre qu'en société. Or la tradition sociale, la structure durable de la société et sa transformation nécessaire et progressive ne sont possibles que fondées sur une religion et sur une religion qui n'emprunte pas à la société sa valeur, qui soit, en un mot, surnaturelle. 2^o L'homme ne naît pas rationnel : il naît animal, et dans le développement lent et riche qui fait de lui un être moral, il faut qu'il soit formé, intelligence, cœur, vouloir et corps. Or nulle morale humaine ne se montre ni ne se peut montrer apte à l'éducation : ni elle ne fournit une fin qui s'impose à l'effort, ni elle ne propose des mobiles efficaces pour mouvoir la volonté, ni elle n'apporte des secours capables d'aider notre faiblesse. 3^o La vie sociale a encore quelque chose d'extérieur à la vie profonde de l'homme ; la vie de l'éducation ne lui est que préparation. Or la vie profonde de l'homme, celle sans laquelle il n'est pas, exige, plus que toutes les autres, la religion. Car la sensibilité de l'homme appelle un bonheur durable et complet que rien ne lui peut fournir. 4^o Et surtout — et cela est la grande preuve, le fait qui s'impose à nous sans nous — l'élan de notre vouloir va au delà de toute réalisation temporelle et dépose dans nos actes l'expression d'un besoin qui ne va à rien moins qu'à posséder un être absolument nécessaire à nous et, partant, hors de nos prises.

1. Le problème de la religion posé par la vie sociale.

— Quoi que l'on pense de l'incertitude des principes de la sociologie ou des excès de pensée des théoriciens qui réservent à cette science le dernier mot de tous les secrets, il est certain que la science sociale existe, qu'elle a déjà atteint bien des résultats sûrs. Les philosophes peuvent discuter entre eux sur la nature du fait social : Wundt, Georg Simmel, Durkheim en apporteront des définitions particulières : c'est là une manière de métaphysique fort intéressante pour le philosophe, mais dont l'incertitude n'atteint pas les

données positives acquises par la science et les lois empiriques formulées par elle. La sociologie est aujourd'hui une science positive : elle décrit, elle classe des faits, elle manifeste des faits qui sont dans le présent conditions les uns des autres. C'est dire que les sociétés sont des êtres de la nature. Elles possèdent une structure, tout comme le mollusque et le vertébré, et vouloir s'affranchir des lois de cette structure, vouloir créer d'un coup un organe social, est chose aussi folle que de vouloir faire vivre l'homme sans jambes ou sans tête. Elles naissent, elles grandissent, elles meurent, selon des lois de croissance, et il est aussi impossible de brûler les étapes de cette croissance que de rendre jeune homme un vieillard ; ou si l'on risque de semblables essais, on ampute les sociétés, on les rend très malades, à moins qu'on ne les tue.

Ce sont là des vérités qui aujourd'hui nous sont devenues familières et presque évidentes. Tandis que Rousseau les semblait ignorer, et concevait l'association des hommes comme une coopération libre de volontés que les circonstances naturelles ne déterminent pas, et les constitutions comme des créations, toujours révisables et intégralement refaisables, de la raison, Montesquieu se donnait pour tâche de rattacher les lois à leurs conditions naturelles. Sans doute il ne niait pas le libre arbitre de l'homme, ni les productions arbitraires qui sont souvent son œuvre, mais il mettait ce libre arbitre en présence d'un déterminisme : terrain, climat, situation du pays, religion, économie, droit, constitution, composent un ensemble de rapports dépendants les uns des autres, un système de faits et de lois aussi réels, aussi inévitables, que les faits et les lois de la physique. Essayer d'introduire dans le mode social un élément juridique ou constitutionnel qui ne soit pas conçu d'après les conditions de la société réelle, c'est faire comme le constructeur qui ignorerait les lois de la pesanteur ; il n'aboutirait qu'à détruire, ou il ne ferait rien. Le libre arbitre se sert du déterminisme social, il s'en sert en s'y soumettant.

On sait que ces vues, si elles dominent toute la pensée de Montesquieu, n'ont pas été exposées par lui en formules théoriques. Elles forment, au contraire, la structure la plus apparente du système de Joseph de Maistre. Auguste Comte, qui avait subi l'influence du philosophe ultramontain, en a fait le fondement même de la philosophie positive, dont le

système des sciences ne trouve son achèvement et sa raison d'être que dans la sociologie, science de la nature. Et aujourd'hui, cette conception, répandue partout, est hors de discussion.

Elle est bien, en effet, fondée sur la nature des choses, et certaine. Et pourtant l'histoire du xix^e siècle et du xx^e siècle commençant suggère irrésistiblement une vue complémentaire, fondée aussi sur la nature des choses, s'opposant à la première ; et de ce conflit va surgir un problème vital qui domine toute la sociologie, auquel elle ne peut fournir de réponse, et dont les données appellent une réponse religieuse.

Les rapports sociaux sont bien des rapports naturels ; les lois sociales, si elles ne sont pas toujours susceptibles d'être exprimées aussi précisément que celles de la physique, sont, au même titre, l'expression de la nature des choses ; et l'édifice social se tient d'après ces lois, comme la maison subsiste par les lois de la pesanteur. Mais il y a, entre l'état et la maison, cette différence que les éléments de la maison, les pierres, sont absolument déterminées par les conditions réciproques que leur impose la pesanteur, et ne peuvent réagir là contre : si la maison est bien construite, et s'il n'y a ni inondation, ni tremblement de terre, elle tiendra. Les éléments de la société, au contraire, ne sont pas absolument déterminés par les conditions sociales ; bien plus, c'est une loi de la dynamique sociale que la détermination des éléments sociaux par leurs conditions, que la soumission des hommes aux influences autoritaires, va diminuant à mesure que se complique la division du travail et que s'affranchit la pensée individuelle. Là-dessus, tout le monde est d'accord. Ceci n'est pas seulement affaire de statistique, ou affaire d'analyse des conditions de la vie moderne, comme l'a montré M. Durkheim dans sa célèbre thèse « de la division du travail social ». C'est l'histoire de ces dernières années et notre expérience journalière qui nous le prouvent : tous les liens d'autrefois se relâchent, beaucoup les coupent : religion du pays, croyance à la patrie, respect des lois, tout est mis en question. A tout le moins, les masses admettent, comme un axiome évident, que la forme même de la société doit dépendre d'elles : chaque individu considère, comme vérité politique fondamentale, que la constitution et que les lois dépendent de son vote et que son vote ne dépend de rien d'autre que de son bon plaisir. Le résultat est ce que

l'on pouvait attendre : les démocraties veulent faire des lois qui sont contraires aux lois naturelles des sociétés ; les pierres veulent, elles-mêmes, se construire en une maison qui ne serait plus soumise à la pesanteur.

Or cette prétention des individus de s'affranchir de toutes les conditions sociales naturelles n'aboutit pas seulement à des expériences partielles irréalisables, comme celle d'une répartition des richesses plus grande alors que la production est diminuée : vouloir que tous soient riches, et travailler six heures par jour. Il s'agit de tout refaire : l'anarchie consiste encore moins à vouloir s'affranchir de toute aristocratie, de toute autorité, politique ou intellectuelle, qu'à vouloir s'affranchir de toutes les conditions traditionnelles, religion, économie, législation, c'est-à-dire des conditions d'existence de la société. Or il y a des anarchistes de plus en plus nombreux, et dont l'état d'esprit, et dont la conduite destructrice de la société sont déterminés par toutes sortes de causes sociales et intellectuelles : par la division du travail, par le machinisme qui abrutit l'homme matériellement et le sépare des groupes naturels gardiens des traditions, par la presse qui répand partout le doute et l'irréligion, par la politique qui flatte les masses et fait croire à l'électeur que tout dépend de lui. L'« anomie » décrite par M. Durkheim est le résultat de l'évolution historique des sociétés du XIX^e siècle, c'est un phénomène de dynamique sociale qui ne s'explique que trop.

Mais qu'on ne se fasse pas illusion, qu'on ne le juge pas inoffensif, parce qu'il s'explique : qu'on ne dise pas que l'anarchie, engendrée naturellement par le jeu des lois sociales, ne va pas à la destruction de la société. Il n'est pas impossible qu'un être engendre, par le jeu même de sa physiologie, des poisons qui le feront périr. Quelque opinion qu'on ait sur les causes de ce processus, il est certain que l'état de nos sociétés est un état pathologique, lequel s'aggrave et dont le terme final sera, après des luttes de classes sans pitié, après d'affreuses convulsions analogues à celles qui torturent le monde russe, la mort des sociétés civilisées.

Pour guérir ce mal, ou du moins pour en arrêter les progrès, il faudrait qu'un principe agît pour maintenir la cohésion et l'ordre entre les membres et les groupes ; et pour que les croyances dirigeassent ainsi les volontés, il faudrait que

le principe sauveur des sociétés consistât précisément en traditions dont le rôle serait de maintenir l'ordre et d'assurer la coordination des volontés. Or, une fois les croyances religieuses ébranlées et renversées, un tel principe ne se trouvera jamais. Lorsque, dans les cités grecques, le scepticisme des philosophes et la flatterie des démagogues eurent renversé le respect des traditions d'autorité, les républiques tentèrent des expériences dont la hardiesse nous confond et qui nous paraissent avoir dû aboutir, en quelques années, à la destruction de tout : ainsi la constitution athénienne établissant que les magistrats et que les juges seraient désignés par le sort : c'était la démocratie poussée à une limite au delà de laquelle il ne restait plus entre les hommes aucun lien de subordination. En fait, pourtant, si, au point de vue politique, le plus ignorant et le plus fou des corroyeurs avait le droit d'espérer gouverner l'Etat, si l'incompétence régnait partout et si nulle autorité de classe ne subsistait, il restait entre les hommes un lien religieux : les anciennes tribus, les anciennes phratries maintenaient leurs cadres ; on se réunissait pour sacrifier au dieu, et il y avait là toute une organisation dont l'origine remontait à des âges inconnus, dont la structure ne dépendait pas des individus, dont la puissance maintenait chacun en une place qu'il n'avait pas choisie, dont la continuité assurait la transmission des croyances supérieures au citoyen, dont le caractère sacré maintenait l'idée de patrie en dehors des critiques et des doutes. Mais pour nous, il n'y a plus rien de pareil : avant de saper les traditions sociales, on a sapé les traditions religieuses ; et maintenant que le citoyen prétend ne dépendre que de soi-même, c'est à la rigueur qu'il élève la prétention à cette indépendance absolue : toutes les tentatives, y compris les plus folles, il est donc poussé à les essayer. La société n'a plus à opposer, aux folies de ses membres, la force de sa structure et la continuité de ses traditions : elle ne pourrait être sauvée que par l'intervention d'une force ultra-sociale et il n'y en a plus.

On comprend maintenant pourquoi, parmi nos contemporains, beaucoup sont revenus à des préoccupations religieuses et en particulier à la foi de l'Eglise catholique, poussés par le besoin de sauver la société. Ce fut le cas de Brunetière et de combien d'autres. C'est le cas aujourd'hui de ces disciples d'Auguste Comte, dont la pensée se résume

dans ces deux formules : il n'y a société constituée, c'est-à-dire possibilité de vie pour les individus, que là où il y a un ordre. Cet ordre, réaction de l'ensemble sur les parties, ne peut dépendre des individus, il le faut donc chercher ailleurs et plus haut, dans « l'Eglise de l'ordre ».

Ce n'est pas le lieu ici d'examiner par le détail le système politique auquel nous faisons allusion. Ne sacrifie-t-il pas, lui aussi, à l'idéologie qu'il blâme tant chez les autres, et n'use-t-il pas, tout comme eux, de principes abstraits au lieu de tout prouver par les faits? Il est possible ; mais il y a aussi une idéologie nécessaire, et les grands principes de la morale sociale sont assez prouvés par l'expérience commune pour qu'on soit dispensé d'en fournir la démonstration par des statistiques jamais complètes et toujours à recommencer. Là aussi, comme dans la vie, comme dans la logique, il y a des principes communs sur quoi tous les hommes compétents sont d'accord, et qu'il faut accepter sous peine de ne point penser ou de ne point vivre. Or si nous ne pouvons nous passer de la société, si la société ne peut être que par un ordre, si cet ordre doit être soustrait aux caprices des individus, s'il doit constituer une structure durable et se rattacher, par conséquent, à une pensée durable, à une tradition, où trouver cet ordre et cette tradition? L'étude de la sociologie, les convictions politiques fondées sur le travail personnel, ne sont pas, à l'heure qu'il est, et ne seront jamais à la portée du grand nombre ; le désintéressement et l'humilité qui cède le pouvoir aux compétences ne seront jamais, non plus, le résultat général du calcul politique des électeurs instruits et « conscients ». Auguste Comte avait raison de chercher la solution du problème dans une réforme des croyances et des sentiments : la cohésion et la permanence des traditions qui forment l'ordre, suppose un système de pensée inspirant et organisant la vie de tous.

Ce système de pensée, que sera-ce? La science? mais la science est l'œuvre de l'homme, elle n'est qu'un instrument dont on se sert pour ce qu'on veut, non une doctrine qui impose ce que l'on veut¹. L'amour de la patrie? de l'Humanité? Mais ce sont des sentiments vagues et livrés à l'arbi-

1. Voir plus loin, p. 94. Nous ne pouvons ici exposer et discuter la doctrine sociale de M. Maurras et marquer ce qu'il y faut prendre au point de vue religieux ; nous renvoyons au livre du P. Descoqs (librairie Beauchesne).

traire et à l'interprétation et au caprice de chacun ; qui veut fonder l'ordre sur un sentiment bâtit la maison sur le sable. Il faudrait au moins rattacher ces sentiments, dont il est trop aisé de s'affranchir, à un système d'idées, nettes, précises, contraignantes. Et s'il le faut chercher au delà de la science positive et au delà des impulsions sentimentales, il ne reste plus que les croyances religieuses où on le puisse encore trouver. Seulement, qu'on n'accepte pas une religion nationale, comme un instrument social dont la valeur intellectuelle serait indifférente. A agir ainsi, on risque d'une part l'hypocrisie de ceux qui proposent au peuple une religion à laquelle eux-mêmes ne croient pas ; on risque ensuite l'affreuse aventure d'imposer aux autres et à soi-même une tromperie soi-disant salutaire, comme si l'erreur n'était pas toujours un danger de perversion. Impossible donc de ne pas poser la question de la nécessité sociale de la religion, mais impossible aussi d'éluder la question de sa vérité. Pour qui veut vivre parmi des hommes qui ne soient pas des forcenés, il faut chercher où l'on adore le vrai Dieu.

2. Le problème de la religion, posé par la vie qui réclame une éducation. — Un effort puissant a été tenté, depuis cinquante ans, dans les pays dits civilisés, pour diriger l'activité de l'homme et, auparavant, pour former l'âme de l'enfant par des règles de vie naturelles, et pour l'orienter vers des fins naturelles, par des motifs naturels. L'anarchie morale, le développement rapide et énorme de la criminalité, avoués déjà plusieurs années avant la grande guerre par tous les observateurs sagaces et impartiaux, furent le résultat des morales « laïques ». Le désarroi, l'inquiétude des éducateurs se manifestèrent, non seulement dans les livres et par la parole, mais dans de grandes œuvres extérieures. Ce furent des congrès d'éducation morale, celui de la Haye, 1912, « répondant à un besoin de notre époque particulièrement urgent et particulièrement senti, à la nécessité d'une réorganisation des bases morales et éducatrices des sociétés modernes », et où l'on apportait, de presque tous les pays, une triste constatation, celle « d'un fléchissement général des mœurs ¹ ».

Ce sont, en Angleterre, par exemple, les « sociétés éthi-

1. Article de Delvolvé. *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 879.

ques », l' « English moral education league ». C'est, dans tous les pays civilisés, un mouvement général en vue de fonder une pédagogie scientifique, et d'après elle, d'organiser l'éducation ; mais aussi bien sur les principes de la science que sur leurs applications, le désordre est absolu, et l'on tente une multitude d'expériences sans que l'on puisse jusqu'ici reconnaître une tendance à qui doive appartenir l'avenir. Morale et éducation étaient donc, en notre pays, en un état « anémique », et M. Durkheim prétendait expliquer cette décadence morale par un progrès trop rapide condamnant notre société à un malaise provisoire : par suite de la division du travail poussée à l'extrême, la variabilité individuelle s'accroît, par suite la conscience collective s'éloigne des choses concrètes, devient plus abstraite, perd de sa force, et l'individu, laissé à lui-même, se laisse conduire à l'aventure par les influences qu'il rencontre, ou se livre à ses instincts ¹. Mais M. Delvolvé n'hésitait pas, en une série d'articles publiés par la revue de Métaphysique et de Morale, à reconnaître les méfaits des doctrines insuffisantes ². Il affirme bien, à la vérité, que la disparition des antiques croyances n'en est pas la cause : « Le fléchissement de la conscience commune, écrit-il, n'est pas l'effet de la substitution d'un enseignement laïque à un enseignement religieux. Il semble plus exact de reconnaître que ce fléchissement est l'effet d'un ensemble de modifications intellectuelles et sociales, dont l'une des plus graves est sans doute l'inéluctable écroulement des formes confessionnelles de la vie religieuse, alors que d'ailleurs la forme laïque de l'éducation morale n'est pas encore suffisamment constituée pour s'acquitter de façon satisfaisante de la fonction qui était celle de l'éducation religieuse, au temps où celle-ci puisait sa vigueur dans son accord aux conditions intellectuelles et sociales ³ ». Néanmoins il déclare que l'enseignement laïque de la morale est, partout dans le monde, insuffisant. Il a raconté comment on essaya d'abord, sous l'influence de Paul Bert et de Jules Ferry, de constituer une morale laïque, dont les quatre caractères étaient les suivants : indépen-

1. Division du travail social, livre II, chap. III.

2. Delvolvé. Les conditions d'une doctrine morale éducative, *Revue de métaphysique et de morale*, 1908 et 1909. Ces articles ont paru en volume sous le titre : *Rationalisme et Tradition*.

3. Delvolvé. Le Congrès international d'éducation morale de la Haye, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, p. 879-880.

dance à l'égard des croyances religieuses — affirmation d'un « sens moral », présent dans tous les hommes et qui suffit à reconnaître le bien et le mal — efficacité demandée à l'évidence des règles morales, à l'autorité des instituteurs, à l'inspiration civique — enfin, croyance au Dieu du spiritualisme. Cette morale-là ne joua qu'un rôle transitoire : bien vite, elle parut à nos instituteurs sans fondement et surannée, et ils puisèrent leur inspiration morale dans les doctrines sociologiques ¹, présentant les règles morales comme une simple expression de la solidarité sociale : il faut accomplir le devoir parce qu'on vit en société. Mais alors il ne reste plus de devoir envers soi-même, et, à la pratique, ces sortes de doctrines révèlent leur insuffisance. De fait, personne n'est conduit dans sa vie par des considérations semblables ; et les criminels, qui naguère se laissaient souvent toucher par la morale chrétienne et demandaient pardon au crucifix, se moquent de la morale sociologique. Aussi M. Delvolvé avouait-il : « on n'avait pas exactement mesuré les difficultés de la tâche, ni peut-être parfaitement compris la nature même de la tâche et des conditions de son accomplissement ². »

On n'avait pas compris la nature de la tâche. Cette tâche avait semblé d'abord être tout intellectuelle, et dans sa fin, et dans ses moyens : instruire l'homme serait le rendre bon ; la science, en elle-même, a le mot de la vie humaine, elle dit ce qu'il faut faire, et comment il le faut faire, et elle inspire l'enthousiasme qui donne la force de le faire. Ainsi avaient pensé Taine et Renan. On avait depuis corrigé ce qu'avait de trop excessif ce nouveau paradoxe socratique : on ne soutenait plus que science et morale sont chose identique, ni que la science, à elle seule, a la vertu de moraliser. Mais on croyait toujours qu'il y a un « art moral », une théorie scientifique de la formation et du maniement des âmes, et des moyens enseignés par la science pour opérer le redressement des caractères et les conduire sûrement vers l'idéal conçu. Et dans toutes les grandes nations, France, Angleterre, Amérique, Italie, Allemagne, se dessinait un puissant mouvement pédagogique : une science pédagogique se formait rapidement, fière des documents accumulés, superbe

1. Rey et Dubus. *Leçons de morale fondées sur l'histoire des mœurs et des institutions*. J. Payot. La morale à l'école.

2. *Revue de métaphysique*, mai 1908, p. 382.

en ses conclusions. La guerre éclata. Et le peuple dont la production scientifique était la plus considérable, le peuple le plus épris de philosophie, le plus rigoureux en ses méthodes, le plus fécond en doctrines et en procédés pédagogiques, fut conduit par ses chefs au massacre des peuples qui paraissaient plus faibles. La science humaine, en son plus haut développement, se révélait inapte à rendre la volonté capable d'accomplir sa tâche.

Que faut-il donc pour faire, dans la vie pratique, que notre volonté soit en mesure d'accomplir sa tâche? Il lui faut : 1^o une règle de vie ; 2^o des mobiles d'action ; 3^o un secours contre les difficultés. Ajoutons que la règle sera inefficace si elle n'est pas vivifiée par une source d'inspiration morale ; que les mobiles d'action, quelque excellents qu'ils soient, demeureront inefficaces, si les conditions de la vie morale individuelle sont par trop défavorables ; qu'enfin l'inspiration morale n'agit sur la nature humaine que si elle trouve un moyen réel d'y pénétrer.

Tout ceci, du reste, nous ne l'affirmons pas au nom de la religion et de la théologie : c'est l'expérience, c'est l'histoire qui nous le prouve ; et les théoriciens du laïcisme sont, sur tout ceci, pleinement d'accord avec nous. Il suffit de lire les articles si documentés de M. Delvolvé ¹.

Or, si les maîtres du laïcisme sont d'accord avec nous sur les conditions de l'activité morale, sont-ils en mesure de fournir, en dehors de la religion, les principes susceptibles de mouvoir et de diriger la volonté humaine? C'est ici que le différend éclate ².

a) *Règle de vie. Source d'inspiration.* — La volonté a besoin d'abord d'une règle de vie qui déclare ce qui est mal et ce qui est bien, qui impose les divers devoirs. Mais, pour être efficace, cette règle de vie doit n'être pas abstraite comme un théorème de mathématiques ; elle se doit proposer comme venant d'un législateur souverain, il lui faut une sanction qui punisse les prévaricateurs. Or en dehors de la religion, il n'y a ni législateur, ni sanction : Dieu seul, Maître de tout, pénétrant les secrets les plus intimes des cœurs, a l'autorité suffisante pour commander, non seulement l'action extérieure et matérielle, mais les pensées et les mouvements

1. *Revue de métaphysique*, novembre 1913, p. 878-922, et le volume : *Rationalisme et Tradition*.

2. On consultera, sur tout ceci, le volume du P. Gillet : *La valeur éducative de la morale catholique*.

de nos âmes. Et que pourrait-on mettre à la place de Dieu, comme principe de la loi morale, comme législateur de la conscience? Le même philosophe qui critique à juste titre l'incohérence des morales laïques, leur absence d'organisation, propose de fonder la morale de l'avenir sur la foi en l'unité réelle de l'être. Qu'est-ce que cette formule abstraite, inintelligible à la plupart des esprits, pour remplacer la foi au Dieu vivant, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des savants et des philosophes? » Car la conscience individuelle, soit qu'on la laisse se conduire par ses principes personnels, soit qu'on lui inspire de se guider par un principe extérieur dont elle est juge, n'aura que trop de motifs intéressés pour récuser l'autorité de principes dont elle décrète la valeur et règle le maniement ; elle ne comprendra pas, dans les moments où la passion l'entraîne, que sa conception personnelle du devoir doive nécessairement l'emporter sur son impulsion personnelle à suivre la passion. L'expérience le prouve surabondamment : partout où la conscience de l'homme doit organiser la vie et résister au mal avec ses seules forces individuelles ou avec des forces qui dépendent totalement d'elle, elle succombe.

Mais ce n'est pas tout. Le fondement rationnel de la morale et l'inspiration morale sont deux choses distinctes : il ne suffirait pas de connaître abstraitement le devoir et de savoir abstraitement qu'il vient de Dieu. Il nous resterait alors étranger et indifférent, comme un énoncé mathématique. Le devoir n'agira sur la volonté que s'il nous apparaît comme venant d'un Dieu personnel, notre Père, qui entre en communication avec nous, à qui nous pouvons parler. « L'accomplissement de la loi sans le sentiment profond de sa signification divine, c'est la croix sans l'élévation ; seule l'inspiration religieuse unit la loi morale, la réclamation extérieure de la société, à la plus profonde et à la plus libre impulsion personnelle. » (D'après Fœrster, de Zurich, d'abord laïcisateur, dans Delvolvé, *Revue de métaphysique et de morale*, p. 883, novembre 1912).

b) *Mobiles d'action et conditions de la vie morale individuelle.* — Pour que la conduite morale de l'homme puisse se soutenir droite sans faillir, il faut que l'homme se rende compte de la valeur de sa conduite et, par conséquent, qu'il soit en mesure d'opposer aux tentations des motifs supérieurs qui justifient son choix.

Mais où la morale laïque trouvera-t-elle de tels motifs, des motifs que l'homme prenne au sérieux et qui aient sur ses actions une influence efficace?

On a parlé de la « conscience ». L'honnête homme, dit-on, ne voudrait, pour rien au monde, faire quoi que ce soit que sa conscience réprouve ; cette persuasion intérieure que la vertu est bonne, que le vice est mauvais, suffirait toujours à nous engager dans la voie droite. On a dit aussi que l'utilité personnelle est plus que suffisante pour nous retenir sur la pente du mal : quoi de plus imprudent, de plus sot que la mauvaise conduite? La faute ne finit-elle pas toujours par retomber sur son auteur et par le perdre? On a dit enfin que, même si la voix de la conscience se tait, même si l'utilité personnelle est oubliée, le criminel est encore arrêté par la crainte des châtimens que la société lui réserve. C'est pourquoi la disparition des religions n'aurait rien de désastreux ; l'athéisme lui-même ne serait nullement un danger social ; les choses iraient aussi bien, qu'on fût croyant ou qu'on fût athée ; bien plus, l'athée posséderait aussi une richesse de vie morale, et il y aurait, selon le titre du livre de M. Jules Sageret, une « religion de l'athée ».

Ce sont là des affirmations qui ne tiennent pas. La voix de la conscience, si impérieuse, si puissante dans les âmes affinées par le recueillement, par l'examen de conscience, par la prière, par le commerce avec un Dieu personnel, est faible chez les autres hommes ; elle finit par n'être plus entendue. C'est une loi de la psychologie dynamique qu'il semble facile d'établir par d'innombrables faits : dans les âmes qui ont abandonné le Christianisme, la loi d'évolution interne est une loi, non d'ascension, mais de descente, de dissolution. Séailles, pourtant si peu clérical, a mis en lumière cette loi dans sa biographie psychologique de Renan : « l'éducation religieuse, qui s'est prolongée pour lui pendant les longues années de l'enfance, lui a fait une richesse morale qu'il a cru d'abord inépuisable... Trop rassuré peut-être par ce passé, il a laissé couler sur la route les trésors acquis, il a mis du temps à les épuiser, mais à ce jeu de prodigue il s'est ruiné ou à peu près ¹. » Est-il besoin de rappeler ici la dégradation sénile de Renan quand il faisait l'éloge des plaisirs populaires, d'une ivrognerie « douce

1. Ernest Renan, *Essai de biographie psychologique*, p. 11-12.

aimable, accompagnée de sentiments moraux ¹ », et quand il recommandait à l'humanité, pour le moment où elle prévoirait la fin du monde, de boire un aphrodisiaque puissant pour charmer ses derniers instants ² ? Cette loi de descente des conversions à rebours a de quoi nous rendre sceptique en ce qui concerne la puissance des consciences qui veulent ignorer Dieu.

Il s'agit, pour l'enfant que l'éducation doit former, de faire sa vie, de se maintenir à la hauteur d'un idéal qui au début n'est qu'une image ou une habitude, de garder son honneur à travers des circonstances qu'il ne saurait prévoir. Les paroles graves sur la conscience, les habitudes du jeune âge y suffiront-elles ? Dans les premières pages d'un livre écrit récemment pour enseigner la morale à l'école, on lit ces lignes : « il est un fait que la guerre et ses suites ont mis en lumière sans contestation possible : c'est l'impuissance de toutes les habitudes sociales à faire un homme énergique et un honnête homme... De toutes les règles imposées, une seule compte et subsiste : celle que l'homme se donne à lui-même et qu'il continue à pratiquer à travers n'importe quelles circonstances, parce qu'elle ne dépend pas des circonstances ³. » Une semblable règle, qui ne dépend pas des tentations ou des démentis de l'expérience, que l'homme s'impose à lui-même, ne peut tenir que grâce à des convictions bien profondes. Ces convictions seront-elles l'abstraction de la conscience morale ? seront-elles maintenues par la volonté qui, sans bien comprendre, ne s'est engagée qu'en face d'elle-même ? Il leur faudrait évidemment une puissance sacrée et l'autorité d'une personne sainte. Si l'on veut que l'éducation forme une vie morale qui triomphe de tout, on ne trouve pas d'autre instrument que la foi religieuse avec les secours qui l'accompagnent.

Il est à peine besoin de discuter ce qu'a d'efficace l'utilité personnelle. Sans compter tant d'actes qui seront à jamais inconnus, qui n'auront d'autre témoin que Dieu et la conscience du sujet, et qui ne nuiront pas à sa vie en ce monde, l'homme met son utilité là où est son plaisir. Si sa seule règle est l'utilité bien comprise, il estimera qu'il la comprend bien

1. Feuilles détachées, p. 384.

2. L'abbesse de Jouarre, p. 9.

3. *Histoires pour le petit François*, par M^{me} Henriette Waltz. Paris, Fernand Nathan.

en la mettant là où est son plaisir. Et que lui répondre, s'il préfère quelques instants d'un plaisir insensé, avec les conséquences funestes qui en peuvent résulter, à la monotonie d'une vie honnête?

Et de même enfin, tous les châtimens sociaux, prison, guillotine, même des peines plus cruelles, seront totalement inefficaces envers ceux qui estiment que le risque, que la lutte, avec la possibilité de tout oser et de tout gagner, valent mieux que l'existence vertueuse et soumise.

Conscience, utilité, crainte des châtimens sont donc, sur la conduite, de peu d'influence. Ce n'est pas avec ces ingrédients laïques qu'on forme l'homme, qu'on accomplit une éducation. Car l'éducation véritable, celle qui met l'enfant en possession de soi-même, qui le rend apte à triompher des instincts grossiers, exige un autre élément, que la religion est seule à fournir et qui est le sacrifice.

Citons ici M. Delvôlvé, qui s'inspire du Catholicisme, tout en affectant de railler les catholiques : « c'est une vieille expérience catholique, *assez oubliée des catholiques mêmes*, qui se rappelle ici à notre attention : elle porte sur un trait important de la nature humaine, sur une condition de l'éducation morale au sujet de laquelle il faut se décider, non *a priori*, mais par appréciation juste des faits. Si la source de la vie morale est une union réelle de la conscience individuelle à une vie universelle, il faut reconnaître pourtant que cette union n'est pas le fait de toute la vie de la conscience, qu'elle ne s'opère qu'en une certaine région de l'âme et par l'effet d'un effort ou de circonstances favorables. End'autres termes, *la moralité est une tendance qui s'affirme contre des résistances*. » (*Revue de métaphysique*, novembre 1912, p. 887). Pour développer en soi la vie morale, il faut donc savoir se gêner, il faut lutter ; et pour être capable de lutter et de vaincre, il faut que la volonté ait déjà pris conscience de ses forces profondes, qu'elle se possède, qu'elle se soit exercée. Or l'exercice de la volonté, la circonstance qui seule lui donne de se posséder soi-même en un effort souverain, c'est le sacrifice. L'enfant qui n'a pas appris le sacrifice est incapable de garder plus tard une vie honnête et pure.

Mais les morales laïques apprendront-elles le sacrifice à l'enfant et à l'homme? Elles le lui apprendront peut-être comme une nécessité pratique, fondée sur l'utilité, ou comme une série d'exemples héroïques empruntés à l'his-

toire. Les raisonnements fondés sur l'utilité pratique seront, pour la plupart des hommes, incompréhensibles et surtout inefficaces ; les exemples sont lointains et on les oublie vite. Revenu au terre à terre de l'existence, l'homme se laissera de nouveau emporter par ses passions.

Impuissantes donc à fournir à la conduite des mobiles d'action, impuissantes à former la volonté par des sacrifices qu'elle aime et accepte, les morales laïques se montrent sans action réelle sur notre vie. Et pourtant notre vie a besoin, non seulement d'une règle et de mobiles d'action, mais aussi d'un secours contre ses propres défaillances. Et c'est là que l'impuissance du laïcisme est la plus éclatante.

c) *Secours pour la volonté.* — Il ne suffit pas de connaître une règle de conduite, ni d'avoir des motifs pour la suivre, ni même d'y avoir été exercé par une éducation sévère. Nous sommes lamentablement faibles, et généralement incapables de réaliser notre idéal. Entre l'idéal de vie que nous concevons et notre pratique réelle, il y a une disproportion si éclatante que Renouvier distinguait deux morales : une morale théorique, vraie, idéal de la conduite, que nous souhaitons, mais que nous ne pouvons pratiquer, et une morale qu'il appelait celle de l'état de guerre, celle qui régit les rapports des hommes pécheurs entre eux et des hommes pécheurs envers eux-mêmes. Cette seconde morale est praticable, mais elle n'est qu'un pis-aller, et comparée à la véritable morale, elle est immorale. Et Renouvier avait raison d'avouer la disproportion éclatante entre notre idéal et notre conduite, entre la morale que l'on croit bonne et celle que l'on croit praticable. Seulement il avait tort de s'enfermer dans ce pessimisme.

Les chrétiens savent, eux aussi, que la vraie morale, celle qui doit être, est impraticable, que ses prescriptions, prises toutes en bloc, dépassent nos forces.

« Le bien que je veux, écrivait saint Paul aux Romains, leur expliquant la situation des âmes déchues, je ne le fais pas, mais je fais ce que je hais... En effet le vouloir est à ma portée, mais non la pratique du bien : car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas... Car je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui m'enchaîne à la loi du péché

qui est dans mes membres ¹. » Mais si la loi divine est au-dessus de nos forces humaines, la grâce nous rend capables de l'accomplir. « Je puis tout dans celui qui me fortifie », et c'est précisément en prenant conscience de notre faiblesse que nous devenons forts, parce qu'alors nous prions et que la prière obtient la grâce ; lorsque précisément je suis faible, alors je suis fort.

L'incrédule, il est vrai, dira que la grâce est un dogme chrétien qu'il ne croit pas, et que le besoin qu'on en a ne fait pas qu'elle existe. Mais aussi bien ne lui parlons nous pas ici de la grâce surnaturelle, telle que l'enseigne saint Paul et que les Conciles l'ont définie. Nous lui parlons de cette expérience d'un secours d'en haut, expérience constatée dans la vie des âmes et dans l'histoire. La morale théorique, celle que l'on croit à la fois bonne et impraticable selon Renouvier, a été et est pratiquée : elle a été et est pratiquée par ceux qui mènent une vie solidement chrétienne, par ceux qui prient et par ceux-là seuls. Quelque lamentables que soient les défaillances reprochées aux chrétiens qui sont infidèles à leur foi, quelque remarquables que puissent être les rares exemples connus de « Saints laïques », il reste vrai que la vie pleinement pure, la vie héroïque surtout, la vie *dont toutes les actions sont parfaites*, ne se rencontre que dans la pratique chrétienne, par l'effet de la prière et par le secours de ce mouvement intérieur que nous croyons être la grâce divine.

Ajoutons enfin qu'en dehors de ce secours intérieur tout puissant qui défend la volonté contre toute faiblesse, nous avons besoin d'un secours extérieur, social, celui d'une autorité. Il faut une autorité pour mettre de l'ordre dans cette anarchie des instincts et des tendances qui constitue la vie de l'enfant ; il faut une autorité pour que l'enseignement moral soit autre chose qu'une affaire purement scolaire, pour qu'il soit une vivante tradition transmise de cœur à cœur et liée à la pratique de la vie ; il faut enfin une autorité pour nous défendre contre nous-mêmes, pour nous soutenir, pour nous relever quand nous tombons. Et cette autorité, où la trouverons-nous ? Sans doute, il y a eu quelques éducateurs laïques épris de leur mission, et dont l'influence fut considérable (par exemple Lagneau) : mais

1. *Romains*, VII, 15. Traduction du P. Lagrange.

d'abord ces éducateurs puissants ont été fort rares, et en tout cas ils n'étaient que des individus isolés, ils agissaient en vertu de leur influence personnelle assurément très limitée, non au nom d'une tradition vivante supérieure à l'homme individuel. Cette tradition vivante, cette autorité qui s'impose en raison de sa valeur divine, non par suite d'une démonstration humaine, on ne la peut trouver que par le moyen de la Religion.

3. Le problème de la Religion posé par le sentiment qui réclame le bonheur ¹. — Personne ne niera que l'homme a besoin de bonheur, et même qu'il est né pour le bonheur. Il n'a pas seulement besoin du plaisir, c'est-à-dire d'une jouissance sensible même très intense, mais qui est temporaire et qui n'entre pas dans le système général de sa vie. Il lui faut le bonheur, c'est-à-dire une organisation harmonieuse des joies, les unes sensibles, les autres intellectuelles, artistiques, scientifiques etc., les autres sentimentales. Qui a les unes sans les autres n'est pas heureux, et même est d'autant plus malheureux que la plénitude de certaines joies fait plus vivement constater l'absence des autres.

Or où trouvons-nous le bonheur? Les sauvages, sans doute, éprouvent bien des peines; nos ancêtres, même ceux du moyen âge, du ^{xvii}^e, ^{xviii}^e siècle, étaient en butte à beaucoup de difficultés, et il nous semble bien qu'ils n'étaient pas heureux. Et les progrès de la civilisation n'ont pas augmenté la source du bonheur : ç'a même été l'inverse.

Car, d'une part, les progrès de la connaissance et de l'industrie ont fait naître une foule de besoins nouveaux que la plupart des hommes ne peuvent satisfaire : et d'autre part, la division du travail, excessive aujourd'hui, enferme la plupart des hommes dans un travail purement mécanique où l'esprit n'a rien à faire, et propre à les abrutir. Aussi le suicide augmente-t-il partout chez les peuples civilisés et « les causes dont dépend le progrès du suicide ont un caractère certain de généralité... En effet, ils ne se produisent pas sur des points isolés, dans de certaines parties de la société à l'exclusion des autres : on les observe partout.

1. Voir Durkheim, dans la *Division du travail social : les progrès de la division du travail et ceux du bonheur*. Piat, *Destinée de l'homme*.

Selon les régions, la marche ascendante est plus rapide ou plus lente, mais elle est sans exception. L'agriculture est moins éprouvée que l'industrie, mais le contingent qu'elle fournit au suicide va toujours croissant. Nous sommes donc en présence d'un phénomène qui est lié, non à telles ou telles circonstances locales et particulières, mais à un état général du milieu social. Cet état est diversement réfracté par les milieux spéciaux (provinces, professions, confessions religieuses, etc.,) — c'est pourquoi son action ne se fait pas sentir partout avec la même intensité — mais il ne change pas pour cela de nature. C'est dire que le bonheur dont le développement du suicide atteste la régression est le bonheur moyen. Ce que prouve la marée montante des morts volontaires, ce n'est pas seulement qu'il y a un plus grand nombre d'individus trop malheureux pour supporter la vie, — ce qui ne préjugerait rien pour les autres qui sont pourtant la majorité, — mais c'est que le bonheur général de la société diminue ¹. »

Néanmoins le besoin de bonheur subsiste, et il ne peut être aboli, parce qu'il tient à ce qu'il y a de plus profond dans la nature humaine. Or si ce besoin ne peut être satisfait, ce n'est pas seulement pour des causes transitoires, c'est parce qu'il exige ce que rien ici-bas ne lui peut fournir. Où pourrions-nous, en effet, trouver de quoi combler les aspirations de notre cœur? Sera-ce dans les biens extérieurs, richesses, honneurs, santé, force corporelle, etc... Mais plus on possède de ces biens, plus on en désire ; et à l'inverse, leur possession produit le dégoût de la vie et l'ennui, surtout chez ceux qui se livrent sans modération aux plaisirs. Et ces biens ne sont pas stables, ni durables : le moindre accident suffit à les détruire, on a toujours la crainte de les perdre : et la mort nous en privera sûrement, de telle sorte que s'ils étaient toute notre joie, la crainte de la mort suffirait à empoisonner notre vie.

Les biens de l'âme, science, art, vertu, seront-ils alors susceptibles de combler le vide de notre cœur? Mais la science est toujours enfermée dans d'étroites limites ; elle est une recherche intéressante, mais à jamais incapable de nous suffire, et même, selon la parole d'Henri Poincaré, à mesure que s'étendent les frontières de la science, le mystère qui

1. *Division du travail social*, p. 273-274.

l'entoure se fait plus grand. Les jouissances artistiques ne nous donnent que l'apparence des choses : elles sont la figure, non la vérité, et elles deviennent vaines et puérides, si elles ne nous servent pas à pénétrer dans l'intérieur de ce qu'elles représentent.

Quant à la vertu, elle est en butte ici-bas à toutes sortes de tentations, souvent de persécutions, et elle a rarement sa récompense. Enfin les affections et amitiés humaines ne sont pas stables ni durables ; elles sont brisées par l'absence, parfois par des oublis et des trahisons que nous pouvons toujours craindre ; et même quand elles sont sûres et solides, elles nous laissent encore à désirer, et la mort les viendra finir à jamais.

Concluons donc par l'exhortation que l'ermite adresse à Lavinello, à la fin du troisième livre des *Asolani* du cardinal Bembo. Dans ces grandes périodes majestueuses de l'italien de la Renaissance, on entend un écho de la voix de Platon, et c'est, au fond, exprimée en paroles éternelles, l'aspiration commune de l'humanité : « Personne n'emporte de ces lieux, en s'en allant, que ses amours. Si ces amours ont été des beautés qui sont d'en bas, parce qu'ils ne montent pas, mais demeurent attachés à la terre dont ils sont fils, ils nous tourmentent, comme maintenant d'ordinaire ces désirs nous tourmentent dont on ne peut jouir ni beaucoup ni peu. Si ces amours ont été des beautés de là-bas, ils nous réjouissent merveilleusement, après que parvenus à elles, nous en jouissons pleinement. Mais puisque cette demeure est éternelle, il faut croire, Lavinello, que bon est l'amour dont on peut éternellement jouir et que coupable est cet autre qui éternellement nous condamne à souffrir. »

4. Le problème de la religion posé par l'action. —

L'homme est un être naturellement social et ne peut guère s'affranchir des conditions de la vie en société : cependant il ne lui est pas absolument impossible de rompre en visière à tout le genre humain, de se retirer avec Alceste en un endroit écarté, ou de se faire ermite en une île déserte ; de plus, les besoins sociaux enserrant l'individu par le dehors, et il lui reste toujours, ou plutôt il croit qu'il lui reste un sanctuaire intérieur où il abrite une liberté inviolable. L'éducation aussi est nécessaire ; néanmoins on peut concevoir un Emile, élevé comme un prince, en des conditions spécia-

lement favorables, suivi par des précepteurs qui s'appliquent à suivre la nature ou à la provoquer, non à la diriger. Du sentiment aussi, certains ont cru pouvoir s'affranchir par l'intelligence, renoncer au rêve du bonheur, supporter et s'abstenir, ne cherchant qu'à connaître, et non à jouir. Ces attitudes forcées sont, de fait, à peu près irréalisables, et l'on peut sans doute affirmer qu'aucune gageure n'est parvenue jamais sur ce point à gagner. Cependant la chose est au moins concevable et partiellement réalisable. Dans le domaine de l'action, il en va tout autrement : c'est là que, selon le mot de Pascal, « on est embarqué ». Nul moyen ici d'esquiver un problème qui est nécessairement posé et qui est aussi nécessairement résolu. Qu'on se livre à la vie ou qu'on se refuse à elle ou qu'on tâche d'y échapper, qu'on la prenne au sérieux ou qu'on en fasse un jeu, on a forcément accepté les données du problème et l'on a déterminé la valeur de l'immense inconnue. « Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir. »

La volonté, lancée dans la vie, incapable d'exister par elle seule et de se libérer des conditions où elle se trouve, agit donc ; or elle n'agit pas à l'aventure, elle ne se réalise pas en des actes accidentels, sans lien entre eux et sans signification, mais elle dépose, en ses actes, l'expression de ses tendances irrésistibles et de ce qui la constitue réelle. Il y a ainsi une logique de la volonté ! Nous ne voulons pas dire par là que le vouloir soit identique au connaître, que la suite des actes soit la simple traduction, en un autre langage, des jugements de l'intelligence : de cette tentative philosophique qui remonte à Socrate, « expliquer les défaillances de la volonté par des causes intellectuelles¹ », il ne s'agit pas ici. Il s'agit d'un problème bien autrement sérieux, du problème total de la vie. Selon la distinction classique, il y a la volonté comme nature et la volonté comme liberté² : la volonté, disait Aristote, est un désir, et le désir tantôt est mû par l'imagination ou par la raison, ce qui équivaut à être mû par le bien, et tantôt par ce qui paraît le bien³. Le bien profond³, caché, est le ressort même de mon vouloir. Il y a donc, au

1. Lapie, *Logique de la Volonté*. M. Lapie soutient que « l'éthique est une logique », p. 395, mais en un sens autre que nous.

2. Que cette liberté soit un libre arbitre proprement dit ou une simple spontanéité intelligente.

3. περὶ φύλης, 433 a, 23 seq.

fond de ce vouloir, une tendance qui le conditionne, qui est le principe de son mouvement et qui règle l'évolution des phases de ce mouvement : le problème de l'action consistera donc à déterminer les rapports de la volonté voulante et de la liberté voulue, à suivre leur opposition jusqu'à tant qu'on arrive à voir le terme où se réalisera leur synthèse, et ce problème rappelle singulièrement le problème spécial de la vie, de l'action intellectuelle : car là aussi, il y a une pensée plutôt spontanée, une pensée comme nature, oserait-on dire, laquelle est « liée à notre vie totale, tournée vers le futur qu'elle anticipe comme pour s'y appuyer déjà en le prévoyant et en l'évoquant », connaissance tournée à l'usage, au choix des moyens en vue d'une fin particulière ; et il y a une pensée réfléchie, délaissant le fait concret pour n'en garder que les caractères génériques ; et le problème philosophique consiste peut-être à marquer les rapports de ces deux pensées, au rapport de « notre connaissance actuelle avec l'état implicite qu'elle suppose et qu'elle prépare ¹ ».

Mais par quelle méthode poursuivre l'équilibre de notre conscience et de notre action, c'est-à-dire de notre pensée superficielle et de notre pensée profonde, de notre vouloir comme nature et de notre vouloir comme liberté ? Au point de vue connaissance, « il faut d'abord nous rendre compte de ce que nous pensons en effet ² ». Au point de vue vouloir aussi, « il doit suffire de laisser la volonté et l'action se déployer en chacun, afin que se révèle la plus intime orientation des cœurs, jusqu'à l'accord ou à la contradiction finale du mouvement avec le terme où il aboutit. La difficulté, c'est de n'introduire rien d'extérieur ni d'artificiel dans ce drame profond de la vie : c'est de redresser, s'il y a lieu de le faire, la raison et la volonté par la raison et la volonté même : c'est, par un progrès méthodique, de faire produire aux erreurs, aux négations et aux défaillances de toute nature, la vérité latente dont les âmes vivent et dont peut-être elles peuvent mourir pour l'éternité. » Ainsi parviendra-t-on à égaler le mouvement réfléchi du vouloir à son mouvement spontané ; nous saurons ainsi ce que nous voulons, et nous nous demanderons alors comment nous le pourrions atteindre.

1. M. Blondel. Le point de départ de la recherche philosophique, *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier 1906, p. 234.

2. *Id.*, p. 229.

Que voulons-nous? — Et d'abord, voulons-nous quelque chose? Tant d'indifférents se laissent vivre, se laissent emporter par les circonstances, sans réfléchir, sans se préoccuper de rien ; tant d'autres, avec réflexion, se complaisent dans un dilettantisme où semble s'anéantir la pensée et l'être : peu importe ce qu'est la vie en soi, il suffit d'en regarder la forme qui est belle : « sans avoir conscience de l'attitude qu'ils prennent, combien, en notre temps, s'orientent vers cette solution : il n'y a point même de question, et le seul tort est de chercher un sens à ce qui n'en a pas ¹. »

Or raisonner ainsi, c'est déjà avoir une foi ; car c'est croire qu'il n'y a rien de réel, rien de vrai ou de faux, et c'est aussi avoir une volonté, une volonté voulante, celle de se complaire en soi et de se suffire, l'égoïsme, et une volonté voulue, celle d'accepter le néant. Au fond de l'indifférence et du dilettantisme se cache un pessimisme.

Pourrait-on alors faire du néant la conclusion de l'expérience, le terme de la science et la fin de l'ambition humaine? Pas davantage : nos pessimistes affirment que rien de stable, rien de vrai et de bon ne peut être saisi par la pensée et par le vouloir ; et dans leur désespoir, ils déclarent qu'il faut se déprendre peu à peu des apparences, afin de retomber dans le rien éternel. Il n'est pas malaisé de reconnaître que ce prétendu vouloir du néant implique deux mouvements divergents : un amour absolu de l'être, et un vouloir qui se contente, au moins par manière provisoire, du phénomène reconnu décevant et nul. Et ainsi, « il y a quelque chose... J'ai voulu qu'il y ait quelque chose. Tandis, en effet, qu'on prétendait esquiver l'inquiétude du problème moral, on posait ce problème même par un secret mouvement de la volonté. Tandis qu'on prétendait découvrir dans le néant une solution et une ressource certaines, on se ménageait une double issue... On a opté pour ce quelque chose ». Que voulons-nous donc, en réalité? Essayons, en analysant les procédés par lesquels l'homme essaie de conquérir le monde où il vit, de nous rendre compte si « la volonté déclarée de borner et de contenter l'homme dans l'ordre naturel des faits, quels qu'ils soient, est d'accord avec la volonté plus pro-

1. Toutes les citations de ce chapitre, à partir d'ici, sont empruntées au livre célèbre de M. Maurice Blondel *l'Action*. On a reproché à ce livre d'avoir déprécié le pouvoir de l'intelligence ; mais la doctrine que nous y prenons est complètement indépendante des formules discutées auxquelles nous faisons allusion.

fonde d'où procède, on le verra, tout le mouvement de sa connaissance et toute son activité intellectuelle. »

Et pourrait-on, d'abord, borner son ambition à regarder le monde, à éprouver des sensations? Mais il y a, dans la sensation même, une opposition interne qui ne me permet pas de m'y tenir : d'une part, la persuasion que le phénomène est tel que je le perçois, que ma conscience est la mesure du phénomène, que « l'impression sentie est l'absolue et complète réalité », et d'autre part, la persuasion que le phénomène est distinct de moi, « comme si la sensation n'était rien et l'objet tout. » Et de cette antinomie, de cette « nécessité de nous représenter le visible à la fois tel qu'il est vu et autrement que nous le voyons », naît le besoin scientifique.

La science positive nous suffira-t-elle? Née du besoin d'expliquer l'opposition du sujet et de l'objet, elle ignore, au fond, le sujet. Tout son effort consiste à « expliquer », c'est-à-dire à ramener l'autre au même : c'est ce qu'elle fait par l'application, aussi vaste que possible, du calcul mathématique, de la quantité continue et homogène. Or la quantité continue et homogène symbolise la qualité discrète, la réalité concrète que nous percevons : elle ne lui est pas identique. Il reste donc, au fond de la science, un transcendant partout postulé aussi bien qu'inexpliqué : postulé par elle, puisque sans lui les formules mathématiques seraient vides et n'auraient pas de sens ; inexpliqué, puisque les formules mathématiques n'en représentent pas l'élément constitutif et original. Et ce transcendant, condition de la science, lui est immanent, puisqu'il est la réalité même, puisqu'il fait partie intégrante du déterminisme universel : tout phénomène, en dehors de son apparence quantitative et continue, recèle une infériorité par quoi il est irréductible à tout autre phénomène. Et ainsi la science positive, tout entière suspendue à cette notion d'intériorité, de subjectivité, fait aboutir nécessairement le mouvement intellectuel à la conscience du sujet, à ce qui répond, par des réactions originales, au déterminisme de ses conditions. « C'est donc dans la conscience seule qu'il faut maintenant chercher le principe interne, principe déterminant de l'action. »

Qu'est-ce que la conscience, envisagée au point de vue de l'action? Un système de représentations enchaînées, de sentiments qui se commandent, d'impulsions qui réagissent

les unes sur les autres. Mais ce système d'éléments opposés forme une unité, une vue qui englobe tout, une force qui organise et dirige tout, possédant le passé et préparant l'avenir : c'est donc, en somme, un déterminisme, ou plutôt une série de déterminismes opposés, aboutissant à un acte, distinct d'eux, lequel les absorbe et les transforme. Chacun des éléments du déterminisme psychologique, ou, pour parler concrètement, chacun des motifs de mes actes, chacun des projets que je puis former et que les circonstances me suggèrent, se présente, à la raison, comme possible : j'y ai réfléchi, j'y réfléchis, il y a là une suffisance virtuelle, un caractère d'universalité où ma raison se reconnaît et où elle se sent le droit de s'attacher. Mais par ailleurs, ces motifs, les choix possibles sont des éléments de ma conscience, des objets de ma réflexion : aucun d'eux ne se présente doué d'une nécessité qui l'enchaîne, non pas à un autre motif, mais à la conscience même qui les perçoit, à la réflexion qui les juge. C'est dire que « le déterminisme n'est connu qu'autant qu'on trouve en soi de quoi le dépasser », que les idées et les tendances opposées, en devenant objet de la réflexion, perdent l'efficacité motrice qu'ils auraient s'ils envahissaient le champ de la conscience et s'identifiaient à elle : le déterminisme aboutit nécessairement à la conscience de la liberté.

Mais la liberté qui apparaît par le jeu même de toutes les contraintes antécédentes, et tout en acceptant ces contraintes comme des conditions de son développement ultérieur, n'y trouve pas sa raison d'être. Nécessairement produite et nécessairement exercée, elle ne se conserve libre que sous la forme d'une détermination, d'une obligation, et d'une action : d'une détermination, car on n'agit jamais qu'en choisissant quelque chose, en arrêtant son choix sur une fin, en déclarant valable un motif de préférence aux autres ; d'une obligation, car en choisissant une fin, on s'oblige à prendre les moyens de l'atteindre et à exclure les autres fins, et ainsi se soumet-on à une contrainte ; d'une action, car nous ne serons fidèles à nos intentions qu'en suscitant des besoins, des motifs, des énergies de plus en plus cohérentes et qui conspirent à notre dessein. Vouloir et agir impliquent donc vouloir et agir vers une fin transcendante : la synthèse nouvelle qu'il faut obtenir est nécessaire et transcendante à l'égard de ses propres éléments.

Et c'est pourquoi l'action, sortant de la conscience où elle est née, se fait conquérante : le corps se présente d'abord comme un ensemble d'énergies étrangères, mais accessibles à la volonté : elle ne restera libre qu'en les conquérant. La vie intérieure, à son tour, où les sentiments sont sans cesse en conflit, où les dispositions opposées se mêlent en une incohérence de chaos, rendra la volonté esclave si elle n'est pas conquise par elle. Le choix exclusif, donc le sacrifice s'impose, car fixer un but, s'imposer un labeur déterminé, et abandonner tout le reste, c'est un sacrifice : rien, par exemple, ne coûte tant aux intelligences curieuses que de se spécialiser dans une science et de délaisser forcément la culture générale. Mais par contre, ce sacrifice aboutit toujours à un enrichissement, à une conquête. A leur tour les forces de l'univers, les forces sociales en particulier, constituant le milieu où l'action se déploie, ne respecteront son indépendance et son originalité qu'en se laissant conquérir par elle ou du moins en lui devenant complaisantes. Placé en face d'autres sujets qu'il me faut rendre favorables ou conformes au but que je me propose, je vais les solliciter, cherchant à obtenir une conformité réelle, une unité effective avec tous ceux que mon action atteint. Or mon action atteint, que je le voie clairement ou que je ne le voie pas, d'innombrables sujets. Car le déterminisme de ses effets renferme toujours des éléments que je n'avais pas prévus : les résultats de mon action se propagent là où je ne savais pas, soulèvent en d'autres âmes des idées, des sentiments qu'à peine puis-je soupçonner. Et de plus, mon action morale s'exprime en des actes matériels qui, pour eux-mêmes, agissent, et dont la vie spontanée sollicite les âmes de bien des manières qui me dépassent. Malgré cette indétermination, le projet ambitieux subsiste : il ne s'agit de rien moins que de franchir le seuil fermé des consciences : je veux à la fois que cette force inconnue qui collabore avec moi soit un sujet analogue à moi, et en même temps je veux que son autonomie suive ma loi. Ainsi le même mouvement qui me porte à vouloir qu'un autre soit comme moi, me conduit à vouloir qu'il reste autre que moi, et partant je suis obligé de ne plus rapporter son opération, sa vie, sa personne, à mon individualité. Je ne puis plus désormais me proposer une fin uniquement égoïste, et, comme il en est de même pour chacun des sujets avec qui je suis en rapports,

nous nous proposons tous une fin supérieure à chacun de nous pris isolément. Au delà de l'égoïsme, l'altruisme est maintenant ma fin : l'individu, porté, par son premier mouvement, à ne faire de la société, famille, patrie, qu'un instrument relatif à ses propres désirs, se soumet, à l'inverse, à la famille, à la patrie, à l'humanité, se faisant l'instrument de fins qu'il n'a pas conçues et que souvent il ne comprend pas. Encore une fois, une antinomie se pose dont la conciliation ne se pourra faire que par une synthèse supérieure : volonté d'être moi et de tout conquérir, volonté qu'il y ait un monde de sujets indépendants, réalisant des fins supérieures à moi et à eux. Et l'expérience confirme, par toutes sortes de surprises, de déboires, de douleurs et démentis à la thèse et à l'antithèse, la réalité effective de l'antinomie : le réel n'est pas et ne sera jamais ce que je veux qu'il soit : s'il n'y a de réel que le monde empirique où je vis, mon action ne se réalisera pas, les fins auxquelles je me sacrifie sont illusions, ma volonté est vaincue, et ma vie ne vaut pas la peine des efforts que je fais forcément pour la vivre. Au delà de tout le réel qui peut être objet de ma volonté, il reste (*superstat*), dans l'essor secret de mon vouloir, une tendance à dépasser toute donnée empirique et le besoin absolu d'un être qui, n'appartenant pas à la sphère des objets sensibles, garantisse et sauve mes tendances et mes conquêtes, d'un Être, en un mot, qui soit mon salut tout en restant hors de mes prises. Après l'action sociale, l'action « supersticieuse ».

Les hommes ont toujours eu des idoles et ne sauraient s'en passer : idoles matérielles, fétiches ou idoles qui ne paraissent pas l'être et le sont, l'« Inconnaissable », la « Science », la « Solidarité », l'« Humanité », et les caractères de ces idoles révèlent aisément à quel besoin elles correspondent. L'homme veut que son fétiche lui ressemble et qu'il diffère de lui infiniment ; « l'appétit du divin agrée ce qui lui paraît le plus éloigné de la majesté infinie, comme s'il fallait que l'objet sacré fût à la fois très énigmatique par l'absurdité même du choix dont il tire tout son mystère, et très maniable pour être à la portée de la puissance humaine. » Par là on reconnaît quel est le besoin auquel devrait satisfaire l'idole : le besoin qu'a l'homme de créer et de maîtriser son dieu. Or qui avoue un pareil besoin, reconnaît l'insuffisance de tout l'ordre naturel et qu'il lui est impossible de

ne pas éprouver un besoin ultérieur. « C'est nécessaire et c'est impraticable. »

Nous voici arrivés au terme de ces analyses : par-dessous mes tendances superficielles, par-dessous l'opposition incohérente de mes passions et de mes erreurs, j'ai retrouvé ma volonté foncière : conquérir mon corps, conquérir ma vie intérieure, conquérir le monde et les hommes, conquérir enfin l'Inaccessible. Revenons maintenant à cette volonté elle-même et voyons si, dans les conditions essentielles de son exercice, si, dans sa nature la plus intime, n'apparaissent pas encore des contradictions grâce auxquelles nous aurons un moyen de mettre enfin à part de tout ce qui n'est pas lui, ce qui constitue le fond dernier de mon être. C'est ici que va apparaître, en tout son jour, l'inévitable transcendence de l'action humaine.

Il semble d'abord que, par les conditions mêmes de sa production et de son exercice, la volonté soit contredite et vaincue : 1^o oppression au principe de l'action volontaire. Ma volonté, ce n'est pas moi qui l'ai déterminée : « Que sert à l'homme de gagner l'Univers? Tout ce qu'il a ne lui suffit pas, et ne lui semble rien dès qu'il l'a, parce qu'il ne se suffit point, parce qu'il ne se possède point lui-même. » 2^o oppression et souffrance au cours de l'action voulue : « subir ce qu'on ne veut pas, ne pas faire tout ce qu'on veut, faire ce qu'on ne veut pas et finir par le vouloir. » 3^o Oppression par les suites de l'action, auxquelles on ne peut remédier, soit en nous, soit hors de nous : car l'action, une fois posée, est indélébile et produit tous ses effets. Dans la société, son retentissement n'a pas de terme, la contagion de l'exemple s'étendant toujours plus loin et se transmettant de génération à génération ; et en nous, « le pire n'est pas peut être de ne pouvoir changer nos actes, c'est que nos actes nous changent, au point que nous ne pouvons plus nous changer nous mêmes. »

Mais il n'y a oppression que s'il y a un sujet opprimé : en dénombrant les diverses causes dont le poids pèse sur moi, je leur oppose une activité qui leur voudrait résister et en triompher ; la volonté, malgré tout, est affirmée et maintenue. 1^o Le sentiment de l'apparent avortement de notre action n'est un fait qu'autant qu'il implique en nous une volonté supérieure aux contradictions de la vie et aux démentis empiriques ; en d'autres termes, la volonté est

indestructible. 2^o La présence en nous de ce qui n'est pas voulu met en évidence la volonté voulante dans toute sa pureté, car « l'indestructible attachement de la vie à la vie est, malgré un caractère de nécessité apparente, l'effet d'une foncière adhésion de la volonté à sa propre nature. Et ainsi, 3^o la volonté se veut elle-même.

Tel est le conflit final : après avoir voulu tout conquérir, la volonté en est arrivée au point de vouloir réaliser et sauver ses conquêtes par un Etre hors de ses prises ; et, après avoir constaté dans le principe de son acte, dans son acte même et dans les suites de son acte, des conditions et des causes qui la rendent serve, elle continue à s'affirmer encore. De ce conflit « jaillit forcément l'aveu de l'unique nécessaire ». Puisqu'en agissant et dans la mesure où j'agis davantage, je constate davantage une infinie disproportion en moi, je suis contraint de chercher l'équation de ma propre action à l'infini.

Or cet infini, je le trouve déjà présent en moi. « La nature, la science, la conscience, la vie sociale, le domaine métaphysique, le monde moral n'ont été pour la volonté qu'une série de moyens : elle ne peut ni y renoncer, ni s'en contenter. » Les efforts que j'ai accomplis avaient un but déterminé auquel je ne renonce pas ; je tiens à mon corps, à mes biens, à ma vie intérieure, au monde qui m'entoure, à ma famille, à mes amis, à ma patrie ; ce sont choses réelles, et que j'aime, mais elles ne me suffisent pas, ni ne se suffisent à elles-mêmes. Le résultat le plus clair de leur possession est de montrer que, pour les posséder, il faut posséder autre chose, à savoir l'Etre qui les possède. En somme, « rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit ni ne s'annihile » ; où que je me tourne, je constate du réel, mais un réel qui dépend d'un autre réel inconnu. Et pareillement en moi, le mouvement de ma pensée et de mon vouloir, qui suit les degrés des êtres, reconnaît, à mesure qu'il s'élève sur eux, en chacun de ses actes, l'impulsion supérieure qui le pousse toujours plus avant. Ainsi, aussi bien en moi que hors de moi, le nécessaire n'est pas à chercher hors du contingent, comme un terme ultérieur ; on peut dire, pourvu qu'on s'explique l'expression, qu'il est « dans le contingent même, comme une réalité déjà présente ». Entendez, non pas évidemment que Dieu s'offre à moi comme un objet de l'expérience ou comme le terme aperçu à découvert d'une vision métaphy-

sique, mais que partout, le long de la gradation des êtres sur lesquels s'échelonne mon action, je ne pense ma vie qu'en constatant l'exigence du nécessaire. Ce que je vois, ce n'est pas seulement l'impossibilité d'affirmer le contingent seul, mais l'impossibilité de nier le nécessaire qui le fonde. En d'autres termes, si je vais au fond des choses, je ne connais¹, je ne possède, je ne fais rien que par Dieu, et Dieu est donc présent en moi tout en étant infiniment distant de moi. L'alternative dernière s'impose : « ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre, ou se livrer à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire » « S'aimer jusqu'au mépris de Dieu, aimer Dieu jusqu'au mépris de soi. »

Or le Dieu vers lequel je me tourne, tel que je le comprends lorsque j'en comprends la nécessité, est un Dieu inaccessible, vivant, présent en moi². Je ne puis m'attendre à entrer en relation avec lui que là « où la volonté, par une sorte de dépossession, est poussée au-dessus d'elle-même ». Si je n'ai pas encore la notion, introuvable pour la raison, de la religion surnaturelle, j'en ai peut-être, déposé en moi par la miséricorde gratuite de Dieu, le pressentiment secret.

Le lecteur qui aura suivi cette démonstration, non pas comme une suite de théories philosophiques, mais comme la suggestion, le rappel, l'expression de ce qu'il y a de plus profond dans sa vie, sera, nous le croyons, touché et convaincu. Celui qui n'hésite pas à arracher les voiles que les habitudes mondaines, les passions et la vanité mettent sur le cœur et l'intelligence, verra où devrait s'orienter, où s'oriente déjà malgré lui l'élan de sa vie. Qu'il consente à avoir pour lui, pendant quelques instants de sincérité totale, un peu du zèle de tant d'apôtres qui auraient voulu donner leur sang pour qu'il ait la lumière ; alors il commencera à prier, suprême démarche.

Cependant certains ne seront pas touchés et ne comprendront pas : ce langage n'éveillera rien dans leur âme inhabituée à penser ainsi et à faire ainsi effort. Un spectacle s'effrayant s'offre en effet aujourd'hui aux observateurs des âmes, spectacle qui semble nouveau dans les sociétés

1. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que tout acte de connaissance implique la connaissance actuelle de Dieu, mais qu'il se fonde en droit sur Celui qui est, selon l'expression scolastique, le « prius notum quo ad se. »

2. Voir la page précédente.

humaines. Des âmes nombreuses s'agitent, jouissent et souffrent, sans ressentir une inquiétude religieuse, sans même comprendre le sens des paroles de ceux qui essaient d'éveiller cette inquiétude. Le prêtre visite les mourants : on le reçoit poliment comme un ami respectable. Vient-il à faire allusion à la conscience et à la mort, le malade ne manifeste pas d'autre préoccupation que celle de l'ennui. On recueille le témoignage de combattants qui, tant de fois exposés à la mort, n'ont pas dans le danger pensé à autre chose, sinon à souhaiter le trépas bref sans souffrance. On entend des mots qui révèlent la totale incompréhension des choses religieuses, même de toutes les choses spirituelles et morales : celui-ci, par exemple, il est historique. Il fut dit par la femme d'un sacristain, dans un des diocèses de France où le niveau de la foi est le plus bas. Le sacristain était mort subitement dans une beuverie. « Au moins, dit-elle, le pauvre homme aura encore pu avoir son seul plaisir ! » On se prend alors à se demander si la psychologie de l'action que nous venons d'esquisser est bien la psychologie normale, si elle découvre dans le mouvement spontané de la conduite autre chose que les restes, s'oblitérant peu à peu, de longues habitudes chrétiennes transmises par hérédité.

Cependant les analyses que nous venons de faire de l'action subsistent absolument. A chaque détour de la marche, tout homme qui pense vraiment sa conduite reconnaîtra son élan profond ; et si chaque tournant de la courbe marque bien la direction, le terme est bien où nous l'avons marqué. Et alors ? Peut-être faut-il, parfois, admettre des cas invraisemblables d'une éducation si éloignée de toute religion que l'individu ne soit pas arrivé à être, selon l'expression de S. E. le cardinal Billot, un adulte de raison¹. L'enseignement laïque a pu avoir de ces effets. Mais il faut, bien plutôt, considérer cet enseignement tombant dans des âmes qui n'ont connu du christianisme qu'un catéchisme rare, hâtif, incompris. Que cet enseignement soit accompagné de la propagande immorale que partout exercent aujourd'hui les camarades, les journaux, les livres, les entreprises de plaisir, et rapidement l'âme en arrive à se faire

1. Nous renvoyons, pour ces questions angoissantes, aux articles du cardinal Billot, la Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. *Etudes*, tomes 161 (1919), 162 (1920), 164 (1920), 165 (1920), 167 (1921), 169 (1921), 172 (1922), 176 (1923).

une carapace d'opinions reçues qui immobilisent son élan intérieur et rendent imperceptibles les mouvements qui le trahiraient. Pour reprendre un mot de M. Maurice Blondel, « le pire n'est pas peut-être de ne pouvoir changer nos actes, c'est que nos actes nous changent, au point que nous ne pouvons plus nous changer nous mêmes ». Les âges précédents d'ailleurs ont connu, bien que nous l'oublions aujourd'hui, des hommes qui mouraient avec indifférence dans l'impénitence finale ; seulement l'éducation laïque a créé maintenant une armature qu'elle distribue à tous pour vivre et mourir dans l'indifférence. Ainsi, pour ceux que leurs actes ont changé et qui ne sont plus disposés à reconnaître l'inspiration spontanée et le sens profond de leur vie, avant même d'essayer une apologétique qui dépasse leur réflexion actuelle, il faut, dans les cas concrets qui se présentent, peines, difficultés, besoins, tentatives, montrer agissante l'inspiration spirituelle. Peu à peu, en rejoignant entre eux ces mouvements limités, on fera apparaître la direction générale et le terme suprême qui sollicite. Mais n'oublions pas que pour obtenir même ces actes de réflexion limités où l'âme rencontre les premières touches de la grâce, il faut tout autre chose que des considérations intellectuelles. Comme l'écrivait Vincent de Paul à l'un de ses messieurs : « l'on ne croit point un homme pour être bien savant, mais parce que nous l'estimons bon et l'aimons ¹. »

1. *Lettres*, éd. Coste, I, p. 17, cité par Brémont, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. L'École française*, p. 239.

CHAPITRE VII

LA RELIGION SURNATURELLE

Nécessité scientifique de fournir une explication des faits religieux, et une explication qui en respecte l'originalité, qui ne les réduise pas, sous prétexte de les expliquer, à des faits différents d'eux-mêmes ; nécessité vitale de fonder notre activité sur un principe qu'aucune expérience ne saurait atteindre et de lui assigner un terme qui dépasse toutes les réalisations connaissables. N'avons-nous pas déjà, implicitement, conçu le « surnaturel ? » Et en cherchant à déterminer les caractères de la religion qui satisfera aux exigences de l'esprit et qui justifiera et couronnera la vie, faisons-nous autre chose que définir le « surnaturel » ?

Mais d'abord ce mot est employé en des sens très différents par les penseurs non chrétiens et par les théologiens. Puis il faut prendre garde que jusqu'ici le surnaturel ne nous est apparu que comme une limite indéterminée : la nécessité d'expliquer les faits religieux par un principe original, c'est-à-dire irréductible à d'autres faits, n'indique rien sur la nature de ce principe ; la nécessité, pour vivre vraiment, de livrer sa vie à un Etre qui est hors de nos prises, ne détermine cet Etre par aucun caractère positif. Le danger serait donc ici d'attribuer à l'inconnue la valeur des données, de supposer *à priori* que le problème a une solution accessible à notre raison, alors que peut-être il n'en a pas, et que seule une Autorité apportera toute faite cette solution. Et à l'inverse, si l'on introduisait, par un zèle indiscret de chrétien déjà convaincu, la notion de surnaturel absolu, de ce qui dépasse les exigences et la puissance de toute nature créée, on risquerait de présenter cet inaccessible comme le terme obligé de la pensée et de l'action humaines, et, par conséquent, de le faire rentrer dans le plan de la nature, ce qui équivaldrait à le nier. Le philosophe ici ne

saurait être trop circonspect, pour éviter d'introduire en cachette la solution facile qui n'en est pas une ; et le théologien, qui n'a pas encore la ressource d'user de son vocabulaire technique, a le devoir de contrôler la valeur des concepts élaborés par la science et par la vie, afin de discerner ceux à qui il pourra donner cours.

Il s'agit donc, en somme, non pas de déterminer *a priori* ce qu'est la vérité religieuse, ni même de la déterminer *a posteriori* d'après ce que nous connaissons, mais de déterminer, d'une part, les conditions d'intelligibilité auxquelles elle doit satisfaire ; et d'autre part les conditions auxquelles en est soumise, pour nous, l'acceptation. Conditions, s'entend, qui seront peut-être une Inconditionnalité.

1. Point de vue scientifique. — Le défaut commun, nous l'avons vu, de toutes les tentatives dites scientifiques pour expliquer les faits religieux, c'est de les vouloir expliquer en les ramenant à d'autres faits auxquels ils sont irréductibles, c'est de vouloir expliquer la religion par ce qui n'est pas religieux. Nous poserons donc, à l'inverse, comme un postulat de la recherche théologique, que les religions doivent être acceptées par le savant pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des religions, de même que l'économiste accepte la monnaie pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un échange de valeurs de marchandises et non pour un objet chimique. Et une fois démasqué ce sophisme qui consiste à expliquer les choses en leur en substituant d'autres, les religions se présentent à nous, chacune avec son originalité distincte, avec ses prétentions ; or elles se présentent toutes comme des interventions, dans le monde, de forces surnaturelles (nous prenons ce mot provisoirement dans le sens de supracosmiques), et chacune revendique pour elle une vérité qui exclut et condamne les autres ; d'où obligation de prendre parti, dans cette lutte de puissances surnaturelles, pour les unes contre les autres ; obligation de discerner le vrai du faux.

Or les marques à quoi se reconnaîtra la vraie religion ne seront pas des marques de normalité tirées d'ailleurs, mais des marques intrinsèques aux faits religieux eux-mêmes. Le juriste, le sociologue, l'esthéticien s'attacheront à montrer que le droit romain, que la constitution anglaise, que l'art gothique sont le produit de tout un ensemble de phé-

nomènes historiques qui les ont précédés ou accompagnés, et que là en réside le caractère normal, la vérité et la beauté. Mais tandis que le droit, l'état ou l'art, bien que faits spécifiquement irréductibles, sont néanmoins des formes de l'activité humaine, la religion n'a de rôle et de signification dans le monde qu'en faisant appel à un au-delà, et partant, en niant que l'existence et la valeur du monde soient un absolu. Si donc il y a des marques à quoi se reconnaissent les faits religieux normaux, utiles, vrais, elles ne sauraient être fournies que par la religion elle-même, elles doivent être une intervention, dans le monde, de l'au-delà : elles doivent constituer une « révélation ».

Cette exigence, il la faut bien comprendre, et surtout l'accepter, dans la pratique, tout entière. Tel philosophe, qui d'abord l'a bien mise en lumière ¹, en réduit ensuite l'ampleur et arrive, finalement, à ne la plus accepter qu'en apparence. Ainsi Siebeck montre fort bien que la « normalité » des grandes fonctions vitales, art, droit, etc, se prouve dans les limites de l'expérience, et qu'au contraire l'objet de la religion dépassant toute expérience, la religion ne se peut prouver que par une autre méthode : et pourtant il va employer, en réalité, la même méthode. Sous prétexte que la relation de l'homme à la religion est d'ordre pratique et que la démonstration religieuse ne peut être directe, il va employer une méthode pratique indirecte, il se bornera à faire voir que, sans le complément théorique et pratique postulé par la Religion, l'existence et le développement de la culture serait sans but, et son concept serait contradictoire ; et, puisque la relation de la conscience avec l'au-delà est d'ordre pratique, il admettra que le Transcendant ainsi postulé doit au moins, quant à son essence, présenter la possibilité d'une relation pratique (éthique personnelle) avec l'homme ².

Ce sont là des considérations justes, mais qui ne suffisent pas, à elles seules, pour fonder la méthode de la recherche théologique, ni même celles de la philosophie religieuse et qui, au contraire, la vicieront. Si, comme se dit Siebeck, la religion n'a de rôle dans le monde qu'en faisant appel à un au delà, c'est par cet au-delà lui-même qu'elle se justifie et

1. Voir Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1 Teil, 1 Kap. *Bejahung und Verneinung des Weltlichen*.

2. *Ib* 3 Kap. *Aufgabe und methode der Religionsphilosophie*.

qu'elle se prouve ; si, comme il le dit encore, la religion a un objet qui dépasse toute expérience, il faut que nous puissions reconnaître, dans notre expérience elle-même, des faits qui, selon l'expression de Cournot, rompent tous les fils de l'analogie et nous renseignent sur des réalités auxquelles notre expérience et nos raisonnements ne sauraient jamais aboutir.

C'est avouer, par conséquent, que la preuve religieuse présente un double caractère surnaturel négatif : 1^o elle repose sur des faits qui révèlent une réalité qui dépasse toute expérience ; 2^o nous n'avons droit de lui imposer, *a priori*, aucune condition de forme ou de possibilité. Pour qui réfléchit, cet aveu implique, de la part de l'homme, cette humilité qui est le commencement de la foi.

2. Point de vue de la vie. — Pareillement, il n'y a de solution au problème de la vie, nous l'avons vu, qu'en livrant notre vie elle-même à l'Etre, à la fois présent en nous et inaccessible, qui est notre salut et dont pourtant nous ignorons la nature intime. Destinés à un bien plus élevé que toutes les expériences possibles auxquelles atteint notre faiblesse, notre âme, on le soupçonne, n'est-elle pas appelée, à travers les ombres de cette vie, à entrevoir déjà ce qui dépasse sa raison ? Et de la sorte elle serait en mesure de désirer ce qui est au-dessus d'elle, et de faire ses efforts pour y tendre ¹. Pour celui qui ouvre son âme à l'invasion de Dieu, l'intelligence est prête à accepter des mystères et l'on pourrait presque dire qu'elle s'attend à en entendre formuler. Car la vérité qu'elle attend doit être indépendante d'elle, elle doit être un don, et ainsi « la doctrine révélée doit fournir elle-même ses raisons de créance et apporter sa propre certitude, comme un don surnaturel ² ».

Or le salut que j'attends ne peut consister uniquement en vérités notifiées ; quelle que soit l'efficacité de ces vérités et leur retentissement dans mon âme, je m'attends à ce que Dieu agisse dans ma vie tout entière, donc à ce qu'il me propose des règles d'action, des pratiques de toutes sortes, un culte, en un mot, et même à ce qu'il travaille mon cœur

1. Etant destinés, dit Saint Thomas « ad altius bonum quam experiri in presenti vita possit humana fragilitas... oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsente possit pertingere » (*Contra gentes*, I, 5).
2. M. Blondel, *L'Action*, p. 400.

en son plus intime, par des touches secrètes et connues de moi seul. Si, comme je le soupçonne, je suis ordonné à une fin qui dépasse mes facultés naturelles, si mon opération n'a point de proportion avec le salut inconnu que j'attends, j'ai besoin d'un secours surnaturel, et quand la grâce se présentera à moi, je la devrai accueillir comme unique moyen de salut ¹.

Tout cela, bien entendu, n'est pas une démonstration rationnelle, pour celui qui l'ignore, de l'ordre surnaturel, mais le raisonnement invinciblement suggéré par les circonstances historiques, par l'influence diffuse de la foi dans notre civilisation, et aussi, dira le croyant, par l'action efficace de Dieu dans les âmes. Toute âme de bonne foi, semble-t-il, se rendra compte que si Dieu est, et s'il intervient dans sa vie, il y interviendra probablement en y répandant des lumières et en accomplissant des opérations incompréhensibles. A cette affirmation théorique, bien peu d'âmes droites opposeraient aujourd'hui une négation : le déisme concevant un Dieu purement abstrait est une doctrine déjà presque oubliée. Seulement il n'est pas rare de demander, en théorie, une religion surnaturelle, et de la refuser en fait. C'est pourquoi il importe d'analyser la notion d'ordre surnaturel, de dégager quelques-unes de ses exigences, afin d'être prêt à les accepter. Ces exigences nous sont révélées, en fait, par l'histoire ; mais du moment que tout homme les connaît, sinon comme données surnaturelles, du moins comme données historiques, il ne peut éviter de se demander si ces données historiques ne lui notifient pas le surnaturel authentique.

Or, à prendre les choses en gros, à résumer, dans l'expérience historique, les grands traits où semble se manifester la religion surnaturelle, nous dirons que celle-ci implique : 1° *un royaume de Dieu* qui certainement est intérieur, mais qui, probablement aussi, est extérieur. Car si Dieu se révèle à nos consciences, quelle apparence qu'il ne veuille pas aussi apparaître aux hommes constitués en société ? Et en tout cas il le peut et peut-être le veut-il. D'ailleurs, puisque le mal est en ce monde si répandu et si triomphant, nous cherchons un « royaume de Dieu » qui oppose au mal extérieur une puissance aussi extérieure, qui oppose au

1. *Contra gent*, III, 147-148. .

désordre, à l'anarchie, à la corruption, l'ordre immuable, l'autorité et la sainteté divines. Pas de révolte donc si une autorité de ce genre se montre en fournissant ses titres : soyons prêts à accepter, dans leur totalité, ses croyances et ses préceptes. 2^o *une union vivante à Dieu*, un commerce d'âme avec lui. Mais s'il y a des hommes qui vivent en union intime avec Dieu, qu'est-ce que le monde, avec ses petitesse et ses vilenies, peut bien être pour eux, et qui sont-ils pour le monde? Quelle opinion ont-ils du monde? et qu'est-ce que le monde pense d'eux? Ils sont évidemment « crucifiés au monde ¹ », comme le monde est crucifié pour eux : les saints ne peuvent passer, aux yeux des pécheurs, que pour des fous ; « pour ceux qui périssent, il ne peut y avoir là qu'une folie ² », mais une folie que l'homme de sens droit doit être prêt à admirer et à imiter. 3^o *des faits surnaturels*, du moins en ce sens qu'ils ne sont pour nous, ni prévisibles, ni explicables. Les hommes sont plus déroutés, semble-t-il, par des événements contraires à leurs prévisions que par les événements dont la cause est simplement inconnue : pour le commun, la science a pour fonction beaucoup plus de prévoir que d'expliquer ; et en soutenant que la prévision est le critère des jugements, Mario Calderoni ne faisait qu'ériger en doctrine la pratique de la plupart ³. Mais si Dieu, de la nature intime de qui nous n'avons aucune science, intervient dans le monde et dans notre âme, comment ses interventions ne renverseraient-elles pas toutes nos prévisions? et de quel droit voudrions-nous que l'action divine revêtît les apparences du mécanisme de la matière? Supposer que les conduites de Dieu sont soumises à un déterminisme rigide, voir dans le miracle le paradoxe scandaleux du « supranaturalisme grossier » de William James, ce sont des attitudes nullement justifiées ; car si partout la philosophie moderne révèle une indétermination croissante à mesure que l'on passe des domaines inférieurs aux supérieurs, la contingence n'atteindra-t-elle pas son maximum quand nous arriverons à ce qui est absolument supérieur? Mais laissons là cette considération peut-être encore trop philosophique. Admettons même, pour un instant,

1. Gal 6 14.

2. Cor. I, 18.

3. Mario Calderoni. La prévision dans la théorie de la connaissance. *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1907.

que Dieu gouverne tout par ces « lois générales » dont parlait Malebranche, que le miracle n'est qu'une apparence due à notre ignorance. Il restera encore que, par rapport à nous, le commerce avec Dieu introduira dans notre vie des perturbations au moins aussi considérables que celles que l'homme introduit dans la nature, et qui paraîtraient miraculeuses aux êtres vivants de la création, s'ils pensaient. Bien loin donc d'estimer que le culte en esprit s'adresse à un Dieu dont les manifestations seraient à nos yeux un mécanisme, l'homme de bonne foi ne fera aucune difficulté d'admettre des miracles, des miracles de toutes sortes, des petits et des grands, et des miracles, ordinaires en quelque sorte, où Dieu se joue et se cache, et d'autres étranges et renversant notre sens.

4^o *La revendication de la vérité absolue.* Si Dieu parle, s'il confie sa parole à une société, quelle apparence que cette parole puisse se confondre avec les systèmes humains ; qu'elle soit, comme eux, une simple approximation toujours révisable et livrée aux discussions de tous et aux fantaisies de chacun ? Et si l'esprit de l'homme ne voit la vérité qu'en image, dans un miroir, Dieu n'a-t-il pas des moyens de conférer à cette image assez d'éclat et de netteté et de durée pour qu'on y reconnaisse, à jamais pure, la lumière de la source ?

Résumons. Pour qui cherche, par la science, une explication originale des faits religieux ; pour qui constate, en sa propre insuffisance, le besoin d'un Dieu qui le sauve, une religion surnaturelle, au sens plein du mot, est vraisemblable, et il doit s'attendre à la trouver incorporée à une Eglise, glorifiée en des saints, certifiée par des miracles, et revendiquant pour elle la possession de la vérité absolue.

3. La Religion surnaturelle et le Catholicisme. — « Les deux grandes forces religieuses aujourd'hui en présence dans le sein du christianisme sont l'Eglise catholique et le Protestantisme libéral. En dépit de l'importance numérique ou scientifique des Eglises gréco-russe et anglicane, aucune forme intermédiaire n'offre assez d'originalité ou de vie pour qu'on puisse lui prédire un avenir de conquête spirituelle indéfinie. Et d'autre part, entre le christianisme catholique et le protestantisme sans dogmes, tout compromis apparaît nettement comme impossible ¹. »

1. *Christus*, p. 1275.

Or le protestantisme libéral, se confondant avec les interprétations scientifiques livrées à l'arbitraire humain, ne formant pas une Eglise visible qui prétend incarner sur la terre le monde spirituel, dépourvu de miracles, dépourvu de saints à l'action prodigieuse et indéfinie, ne revendiquant pas pour soi la possession de la vérité absolue, semble être beaucoup plus une interprétation de la religion surnaturelle que la religion surnaturelle elle-même. Et il suffira de quelques brèves remarques pour montrer qu'étant donnés les privilèges de fait de la religion catholique, le problème de la religion surnaturelle équivaut au problème du catholicisme, et qu'une Introduction à la théologie est une Introduction à la théologie catholique.

Par scrupule d'impartialité, sous couleur d'assurer une liberté indéfinie à la recherche scientifique, certains manuels prétendent qu'en droit il y a autant de théologies que de religions, et c'est seulement par un choix, relatif à l'auteur lui-même et à ceux pour qui il écrit, que le livre devient une Introduction à la Théologie protestante¹. Peut-être convient-il de ne pas appuyer outre mesure sur un procédé qui est affaire de terminologie autant que de doctrine : nous pourrions, nous aussi, concéder qu'il y a, en fait, une théologie musulmane et une théologie bouddhiste, et que nous ne nous occupons que de la catholique, que nous croyons la vraie. Néanmoins, ce langage est à rejeter : on réserve le nom d'astronomie aux connaissances certaines scientifiquement organisées, et on le refuse à l'alchimie ; la science est une, et il n'y a pas lieu d'étendre son nom à ses contrefaçons. Et puis, avant même d'en venir à la discussion de la vérité des grandes formes religieuses, on peut se rendre compte que seul, *le catholicisme élève la prétention totale d'être une religion surnaturelle et présente les marques sociales visibles d'une religion surnaturelle.*

1^o Seule, l'Eglise catholique prétend être et constitue en réalité une « société parfaite », c'est-à-dire une société qui n'emprunte pas ses cadres à d'autres groupements sociaux et ne dépend pas de puissances sociales terrestres. Elle se suffit absolument à elle-même, l'ensemble de ses organes forme un ordre total où tout se tient, où doctrine, autorité,

Schleiermacher. *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums*, § 1, 5 et 6. Louis Emery, *Introd. à l'étude de la théologie protestante*, p. 52 et sq. Cœve, *Introduction to Theology*, p. 89 et sq.

institutions, secours pour la vie intérieure, correspondent à tous les besoins des âmes et à toutes les situations où peuvent se trouver les hommes. Elle prétend posséder la vie humaine en son entier, et, de fait, elle l'embrasse pour ceux qui veulent bien se laisser faire. Ce caractère, vu du dehors, désigne l'Eglise comme la plus complète et la plus forte de toutes les institutions sociales ; ses adversaires y voient le caractère d'une puissance d'oppression, tandis que d'autres admirent, dans « l'Eglise de l'ordre », sans toutefois adhérer à sa vie intérieure, le modèle des organisations, le principe de l'union intellectuelle et le rempart contre l'anarchie. Mais tous ceux-ci ne regardent que du dehors : pour ceux qui, vivant en son sein, ont fait l'expérience de sa vie, l'Eglise de l'ordre, bien loin d'être une tyrannie, est un principe d'affranchissement. Et en tout cas, elle est unique, la seule « Eglise de l'ordre », la seule société qui présente une réalisation visible, complète et indépendante, du Royaume de Dieu : elle a droit, avant toute autre, à ce qu'on examine ses titres.

2° A l'inverse, la seule « Eglise de l'ordre » est aussi la seule « Religion de l'esprit ». D'autres, sans doute, disent qu'elles le sont, et ont même accaparé cette appellation. Mais dans leur langage, « Religion de l'esprit » signifie religion de la libre spéculation, et les âmes n'y dépassent guère les sphères communes où leur essor est retardé par bien des obstacles et bien des liens. Quelques-unes ont encore l'institution de la sainteté : telle l'Eglise russe, qui canonisait des personnages jugés éminents. Mais elles ont l'institution de la sainteté beaucoup plus qu'elles n'en possèdent la réalité. On s'en convaincra de manière évidente en observant que seule, l'Eglise catholique : A) a des saints. Aucune autre Eglise n'a des Dominique, des François d'Assise, des Ignace, des Jean de la Croix... de ces êtres qui, dans notre monde, ont mené une vie plus qu'humaine et dont l'influence sur la vie intérieure dure et durera des siècles. Notez que ces héros sont infiniment nombreux ; que beaucoup de saints cachés furent découverts comme par hasard ; que, mise à part la basse littérature hagiographique du xix^e siècle, les saints nous sont connus très souvent par des documents de la valeur historique la plus indiscutable ; que, depuis environ trois siècles, à côté de l'immense entreprise des Bollandistes, modèle d'entreprise scientifique, les savants les plus

conscientieux ont écrit l'histoire des saints. Ce qu'en regard pourraient présenter l'Eglise russe ou les Eglises protestantes équivaut à peu près à rien. *B)* a une piété : piété populaire et savante, dont témoignent d'innombrables « livres de piété » ; les Anglicans traduisent ces livres à leur usage. Cette piété, pour expression, possède une liturgie dont les différentes formes, rigides comme une police, multipliées comme un code, enserrent toute la vie humaine et lui fournissent, sous cette armature matérielle, une impulsion spirituelle inépuisable. Les Eglises orientales, il est vrai, ont bien aussi des liturgies splendides ; mais ces liturgies, l'Eglise catholique les possède aussi, elle les possède depuis le commencement ; et nous savons que malheureusement, chez nos frères séparés de l'Orient, la piété vivante n'anime plus guère la majesté extérieure de leurs liturgies. *C)* a une doctrine de la piété, de l'union à Dieu. Ce caractère est de première importance, et à lui seul, pour qui observe du dehors, doit provoquer à l'étude de cette singularité du catholicisme. Les saints ont fait l'expérience du divin ; cette expérience est consignée dans des ouvrages que l'Eglise a contrôlés, la science historique et spéculative en est faite. Nous possédons de véritables « Sommes » de doctrine mystique. Rien de pareil ailleurs.

3° L'Eglise catholique, seule, présente en garantie des miracles : garantie morale, puisque les miracles ont été accomplis par des saints qui étaient pleinement sincères et dont le sens critique était affiné par l'analyse intérieure et par l'humilité ; garantie scientifique, puisque bon nombre de miracles ont été constatés par des tribunaux établis spécialement pour ce but et dont la procédure est réglée par une législation sévère. Pour nous qui vivons dans le catholicisme, cette garantie est hors de pair et suffirait, sans discussion, à fonder notre foi : nous qui connaissons ce qu'est la vie religieuse, ses devoirs primordiaux de sincérité et de contrôle critique, nous nous fions aux hommes qui ont la charge de constater les miracles. Celui qui a l'expérience du sérieux et de la sincérité, ne fût-ce que d'une communauté religieuse ou d'un groupe de laïques fervents, voit d'où vient cet esprit ; il croit alors à la sincérité et au sérieux de l'Eglise ; or cette Eglise possède le traité de Benoît XIV sur la canonisation des Saints, elle fait état des miracles de Lourdes... Si d'autres églises aussi revendiquent des miracles,

ou bien ce sont légendes populaires qui échappent au contrôle, ou bien des faits rares et assez mal établis, dont plus tard on pourra chercher l'explication. En somme, l'Eglise catholique seule possède, avec un éclat d'évidence, la marque du miracle.

4^o Seule enfin, l'Eglise catholique a toujours revendiqué pour elle la liberté absolue, l'indépendance de tout pouvoir terrestre ; et surtout seule elle a toujours revendiqué la possession de la vérité absolue, se disant la dépositaire de la Révélation. Il est aisé de se convaincre, par l'histoire, qu'aucune autre société religieuse n'a élevé ces revendications, ni toujours, ni d'une manière totale.

Seule, en un mot, la religion catholique se déclare absolument surnaturelle, et en présente les garanties. L'Introduction à la Théologie est donc l'Introduction à la Théologie Catholique. Par quelle méthode l'étudier?

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE

Les esprits chagrins ou sceptiques ont beau dire que la Philosophie n'avance pas, qu'elle tourne dans le cercle des mêmes problèmes ou des mêmes négations, aucun penseur sérieux n'oserait plus contester les progrès récemment accomplis par la logique des sciences. La théorie mathématique, la théorie physique, la théorie historique ont été étudiées par des hommes de première valeur, dont les ouvrages sont désormais classiques. Mais, comme en tout ordre de recherches, les résultats obtenus, pour considérables, pour définitifs qu'ils soient, ont posé de nouveaux problèmes. Problèmes philosophiques d'abord : de l'ordre contingent du monde, qui est interprété par la science sans être expliqué par elle ; de la liberté de l'esprit, de qui dépend le choix et la signification des symboles scientifiques. Problèmes scientifiques, car, de même que tous les éléments du monde sont dans une action réciproque universelle et ne forment qu'un seul univers, les divers procédés rationnels dépendent les uns des autres et doivent concourir à former une seule pensée scientifique, une « somme ». Dès lors, le développement de la théorie des méthodes contraint de poser, par rapport à la théologie, des questions connexes à celles qui furent traitées, aux solutions qui furent données dans les diverses sciences déductives et expérimentales. Nous désirerions traiter ici quelques-unes de ces questions, ou, plus généralement, décrire, de façon logique, la méthode de la théologie.

On n'impose pas *a priori* une méthode. On la décrit : la méthode n'est que l'expression spéculative des procédés employés par les savants. Stuart Mill n'a pas inventé les règles du raisonnement expérimental, pas plus qu'Aristote n'a inventé celles du syllogisme, ni Melchior Cano l'usage

des lieux théologiques. La logique de la théologie n'aura donc pas la fatuité de commander à celle-ci : elle écrira sous sa dictée. *Ancilla Theologiæ*.

Cependant la théorie des méthodes n'est pas un simple catalogue de recettes, vulgaire empirisme qui arrêterait toute activité spirituelle. On choisit, parmi les autres, les recettes qui ont mieux réussi, et l'on tâche de savoir pourquoi elles ont réussi. On fait passer à l'état clair, distinct, les notions implicites, les démarches inaperçues qui ont permis de découvrir la vérité. On dégage les exigences d'une pensée qui s'ignore, les définitions appelant de nouvelles définitions, les lois de nouvelles lois, les faits de nouveaux faits, les procédés de nouveaux procédés. D'autre part, on ne saurait se borner à étudier la logique d'une seule science : il n'y a pas de terme aux ondulations concentriques propagées par le choc d'une vérité affirmée ; mais on cherche à relier toute théorie épistémologique avec la logique en général.

Sans doute, il en est de la méthode théologique comme de toutes les méthodes : elles n'ont pas précédé la formation de la science, les chefs-d'œuvre sont nés sans elles, et c'est pourquoi certains disent qu'elles ne servent à rien, et n'y voient qu'une nouveauté futile, une occupation que les penseurs originaux ont dédaignée. Saint Thomas, disait-on au temps de Melchior Cano, eût-il laissé sans y toucher cette partie de la théologie, s'il l'eût jugée nécessaire ? Mais ces arguties n'émouvaient pas le docte dominicain : qu'il s'agisse de chercher un argument pour établir les dogmes, ou un principe d'explication pour les Saintes Ecritures, c'est la méthode qui le fournira, et quelle folie de prétendre que la plus haute des sciences n'a pas besoin de méthode, lorsque les métiers les plus bas en ont besoin ¹ !

Voici donc notre intention : analyser la méthode théologique, telle qu'elle est *pratiquée*, ou *postulée* par la théologie, et situer cette méthode dans les méthodes scientifiques, la relier, l'assimiler à l'ensemble de la théorie des sciences.

1. *De locis Theologicis*, lib. XII, cap. 2, t. III de l'édition Filiziani, p. 11. (Rome, 1900).

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Il existe une discipline, la plus importante et la plus noble de toutes, qui a pour objet la religion surnaturelle, la révélation de Dieu, telle qu'on la trouve dans l'Eglise catholique. Ces conclusions de notre première partie, pour fermes et claires qu'elles soient, sont déposées en des notions encore vagues. Une analyse de concepts, conduite à la manière des sciences profanes, ne peut pas découvrir la définition de ce qui est essentiellement inaccessible aux forces naturelles de l'intelligence. Les notions de révélation, de mystère, de dogme, de surnaturel, dont nous aurons sans cesse à faire usage dans cette seconde partie, doivent donc être définies d'après les données de l'Eglise. Et cette obligation n'est pas limitée à un domaine particulier de la théologie, ni à la seule théologie : étudier la méthode d'une science, en poser les définitions primordiales et en scruter les principes ne se peut faire qu'après avoir étudié l'ensemble de cette science. De même que la logique de la mathématique est une réflexion sur la mathématique déjà constituée, l'apologétique, défense de la théologie, et qui est à la théologie ce que la métaphysique critique est à l'ontologie, suppose toute la théologie. On ne défend que ce qu'on possède ; partout la réflexion critique, résolution de la connaissance en ses principes premiers, suppose la connaissance directe ¹ ; et par conséquent l'analyse des méthodes théologiques que nous allons tenter suppose, du moins chez celui qui enseigne, l'étude préalable de la théologie : on ne connaît les procédés de connaissance qu'en connaissant. L'élève non initié, au contraire, est en mesure de se faire une idée des procédés logiques d'une science qu'il ignore, soit d'après les démarches

1. Garrigou-Lagrange. *De Revelatione*, I, 56 (surtout note 2).

communes de la pensée vulgaire, soit d'après la technique des sciences qu'il connaît déjà.

1. Notion de révélation. — Des textes de l'Écriture sainte, et des très nombreux textes ecclésiastiques (Conciles, définitions des Papes, etc.), qui les expliquent, la notion de révélation se dégage en des formes si nettes et si indépendantes les unes des autres qu'il les faut d'abord classer.

Le P. Garrigou-Lagrange les distribue selon l'ordre des quatre causes aristotéliennes : 1^o Cause finale. La Révélation a pour fin de conduire les hommes, par sa lumière, à la vision de l'essence divine, à laquelle nous sommes préparés par un enseignement progressif adapté à notre nature. 2^o Cause efficiente principale : Dieu, en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel. Cause efficiente instrumentale : les prophètes de l'Ancien Testament, et surtout Jésus-Christ, en tant qu'homme. L'Eglise n'est pas, à proprement parler, un instrument de la Révélation ; elle en est seulement une condition, car la vérité révélée ne nous parvient certainement authentique que présentée par elle. 3^o Cause formelle : la Révélation est une parole de Dieu, action divine libre essentiellement surnaturelle, puisqu'elle a un objet essentiellement au-dessus de notre intelligence. 4^o Cause matérielle : le genre humain ; et ainsi la Révélation, n'étant pas privée, mais intimée à tous, sera exprimée, non par des images ou des visions particulières à quelques uns, mais par les notions communes de la raison. Réunissant ces éléments en une définition intégrale, nous dirons : la Révélation est une action divine libre et essentiellement surnaturelle, par laquelle Dieu, pour conduire le genre humain à sa fin surnaturelle, nous parlant par ses prophètes et enfin par Jésus-Christ, nous a manifesté, mais de manière encore obscure, les mystères surnaturels et les vérités naturelles de la religion, de telle sorte que ces dogmes puissent désormais être proposés infailliblement par l'Eglise, jusqu'à la fin du monde ¹.

La vérité surnaturelle révélée était auparavant inconnue : ainsi se distingue la révélation, qui implique appréhension de la vérité et acte de jugement, de l'inspiration, qui implique seulement acte de jugement illuminé et transformé.

1. Garrigou-Lagrange. *De Revelatione*, I, 139 sq.

C'est évidemment une vérité proposée en un sens déterminé : Dieu ne parle pas en termes à double sens comme les oracles des païens. Et de cette vérité, l'origine divine est clairement manifestée : ainsi la révélation parfaite se distingue de l'instinct prophétique qui ne sait pas toujours reconnaître sa propre origine (Caïphe prophétisant, sans comprendre le sens de sa parole, qu'il fallait qu'un homme mourût pour le peuple).

A la proposition objective de la vérité surnaturelle doit correspondre, dans le sujet, une lumière proportionnée : comme la perception des couleurs suppose les sens, et celle des concepts l'intelligible, celle des réalités au-dessus de l'intelligence exige une lumière spéciale, proportionnée à la certitude infaillible que doit avoir le prophète, et à la nature surnaturelle des mystères révélés. Et cette lumière est dans la prophétie quelque chose de plus important que la représentation même des réalités, car elle a pour rôle d'illuminer des notions acquises naturellement pour les rendre aptes à représenter les objets surnaturels : on n'a qu'à lire l'Écriture Sainte pour se rendre compte que tous les mots désignent, chacun en particulier, des concepts ou des images qu'un païen entend ou imagine, mais la liaison de ces concepts ou de ces images, c'est-à-dire les jugements, représentent des réalités surnaturelles qui ne peuvent être entendues que par « l'homme spirituel », c'est-à-dire éclairé par Dieu.

2. Notions de mystère et de dogme. — Trois éléments constituent le concept de mystère : le mystère est une vérité, dépassant toute intelligence créée — ne pouvant être connue que par révélation de Dieu — et demeurant obscure même après qu'elle a été révélée. Le dogme est au mystère ce qu'est l'assertion à la chose affirmée : c'est « une assertion contenue dans la parole de Dieu, Écriture ou Tradition, et que l'Eglise, soit par un jugement solennel, soit par son enseignement ordinaire et universel, définit comme devant être crue révélée par Dieu ». (Concile du Vatican).

De ce que le mystère ou le dogme est au dessus de toute intelligence créée, il ne suit pas qu'en face de lui l'esprit humain se comporte comme devant un énoncé vide de sens. Le mystère est, en effet, intelligible grâce à une analogie de proportionnalité. Cependant l'incrédule à qui on expose, par exemple, les formules de la Trinité, a beau saisir une

proportion entre ce qu'est la personne en Dieu et ce qu'elle est dans l'homme, il n'en a pas par là la véritable intelligence. Il y faut « l'illumination et l'inspiration de l'Esprit-Saint » ; sans elle, la puissance de connaître demeure inapte à saisir l'objet. Ainsi l'animal dont l'ouïe reçoit les sons du langage humain sans en entendre le sens ; ainsi l'étudiant philosophe ne comprend d'abord un principe métaphysique que dans l'exemple où le professeur l'incorpore, il ne le saisit que matériellement, non formellement ; et c'est ainsi encore que le démon croit les mystères.

Outre l'intelligence directe que nous pouvons avoir des mystères par analogie avec les choses naturelles, nous les pouvons aussi mieux connaître grâce à leur connexion mutuelle et à leur connexion avec notre fin dernière, connexion que parfois la révélation elle-même nous enseigne, et que la théologie a pour rôle de découvrir, de systématiser et d'expliquer.

3. Notion de surnaturel. — Selon l'enseignement catholique, révélation, mystères et dogmes sont surnaturels. Surnaturel signifie évidemment ce qui surpasse la nature. Qu'est-ce donc que la nature ? et qu'est-ce qui surpasse la nature ?

L'Eglise n'a point donné une définition logique de ce qu'elle entend par nature : c'est là une notion de la pensée commune ; il faut donc ou la laisser dans la généralité imprécise selon laquelle elle est employée dans le langage courant, ou lui attribuer une signification philosophique qui précise, en se fondant sur elle, la notion commune. Nous admettons ainsi que la nature, pour chaque chose, est son essence, en tant que principe d'activité ou de réceptivité, et nous dirons alors que, pour tout être, l'espèce à laquelle il appartient lui est naturelle : de même pour ses puissances, ses exigences, ses mérites.

Surpasser la nature est, au contraire, une notion révélée, et que l'Eglise a définie : elle appelle surnaturel ce qui dépasse toute nature créée, en tant qu'il excède les forces ou les exigences de n'importe quelle nature créée. Or forces et exigences d'un être appartiennent à l'ordre de la connaissance ou à l'ordre de l'action. Ainsi distingue-t-on le surnaturel des miracles, lequel est au-dessus de la puissance de l'homme, non toujours au-dessus de son intelligence :

nous ne sommes pas capables de ressusciter un mort, mais nous comprenons ce que c'est qu'un homme ressuscité. Et l'on y oppose le surnaturel des mystères, lequel est celui de vérités, donc de réalités absolument inaccessibles à l'intelligence humaine : et qu'elle ne peut découvrir, et qu'elle ne peut comprendre si on les lui énonce, et, à plus forte raison, qu'elle ne pourrait réaliser.

C'est en ce dernier sens, celui de surnaturel absolu, dont l'essence, et non seulement le mode de réalisation, nous dépasse totalement, que nous emploierons la notion de surnaturel dans la suite de cette étude.

CHAPITRE II

LA THÉOLOGIE ET LA CLASSIFICATION DES SCIENCES

1. La théologie doit-elle y avoir une place ? — Il semblerait, à première vue, qu'une semblable question n'a pas de motif de se poser. La théologie n'est-elle pas la reine des sciences ? Comment lui assigner un rang parmi ses servantes ? Ne se développe-t-elle pas uniquement par le secours de la philosophie ? et si celle-ci n'est pas une science proprement dite, mais une réflexion sur la science, la connaissance au second degré, comment placer la théologie dans une classification, ce qui la surbordonnerait à la philosophie ?

Ce ne sont là, pourtant, que des paralogismes. Remarquons d'abord que, depuis le xvi^e siècle, la notion de théologie s'est élargie ; la méthodologie de Melchior Cano s'essaie déjà à expliquer comment l'individuel, le fait, l'histoire, y pénètrent et y sont objet de science. Et de même que l'assentiment commun reconnaît le caractère scientifique aux procédés de l'histoire qui établissent des vérités de fait valables pour tous les esprits, il n'est pas un catholique qui refuserait de tenir pour théologiques les *Études évangéliques* du P. Lagrange ou l'article *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison¹. Et non seulement théologie scolastique et théologie positive sont théologie, mais nos traités sont pleins de toutes sortes d'argumentations d'ordre philologique, psychologique, social... Les sciences annexes de la théologie y pénètrent, elles forment avec elles une « science sacrée » à laquelle il est difficile de n'attribuer qu'une unité extérieure et pratique. Mais alors, si l'on cherche le point de vue formel, la « *ratio cognoscendi* » qui constituerait l'unité intérieure de la science

1. Dans le Dictionnaire d'Apologétique (librairie Beauchesne).

sacrée, il faut, par là même, marquer ses relations avec les autres sciences qui lui fournissent leur aide, il faut l'établir en son lieu dans la classification des sciences.

Assurément, s'il y a une doctrine sacrée, elle est première par sa dignité, par son importance, souveraine, « dignior aliis scientiis » ¹, mais ce rôle éminent n'empêche pas de déterminer ses relations avec la connaissance vulgaire, la connaissance scientifique et la connaissance philosophique. La mettre à part absolument, l'isoler de tout serait la considérer comme une étrangère dont on n'entend pas la langue.

D'autre part, il n'est pas vrai que la théologie soit simplement une espèce de philosophie particulière ne différant de la générale que par l'emploi de certaines prémisses révélées. Car il ne peut y avoir une philosophie qui reçoive du dehors une matière et des principes. De quelque manière qu'on s'y prenne pour définir la philosophie, pour marquer son point de départ, la philosophie est une discipline qui n'accepte rien, faits ou principes, que par l'usage pleinement spontané de la pensée. Pour employer la terminologie des modernes, elle se définit par son autonomie même, et c'est précisément par là qu'on la distingue des sciences. Celles-ci, relatives à un point de vue particulier, reçoivent, comme données nécessaires et invérifiables, une matière et des principes fournis d'ailleurs, soit par l'activité de l'esprit qui fixe une fois pour toutes des postulats et des définitions, soit par l'expérience qui constate les faits et y découvre les lois, principes et expérience demeurant soumis à la critique philosophique. La science se définit par son hétéronomie.

Assurément, autonomie et hétéronomie ne sont, ici et là, qu'un point de vue de l'esprit, un artifice de méthode. De fait, la philosophie est soumise à la science, puisqu'elle en accepte, comme données intangibles, la réussite et la certitude ; elle est une réflexion sur la science, et par conséquent elle en dépend. Et elle dépend de la foi, lorsqu'elle réfléchit sur les données de la foi, car le fidèle peut réfléchir sur les dogmes, aussi bien que le savant sur les lois de la Nature ; et il y a, en effet, une philosophie de la religion. Mais il demeure que les principes à l'aide desquels réfléchit le philosophe sont les principes de la pensée humaine, au delà desquels on ne remonte pas. Telle est l'autonomie du philosophe

1. *Somme*, Ia, q. 1, art. 5.

qu'on ne saurait confondre, par un abus de mots coupables, avec une indépendance absurde vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis des traditions et des autorités légitimes.

Or la théologie paraît, au regard superficiel, être, non philosophie, mais science. Elle n'est pas, en effet, une réflexion universelle de l'esprit ne relevant que de soi ; elle accepte, tels quels, des objets. Les principes qui servent de prémisses à ses raisonnements sont, ou bien des articles de foi, ou bien des vérités de raison reconnues certaines. Les articles de foi, qui sont évidemment les principes propres de la théologie, ne sont pas fondés sur la vérité intérieure des choses, mais sur l'autorité de Dieu révélant. Ce sont des « principes communs », c'est-à-dire qui n'appartiennent pas à une science particulière, et que l'opinion commune, ici, celle des fidèles, ou mieux, l'autorité de l'Eglise, certifie. De même pour les principes que la théologie emprunte à la philosophie, ou pour mieux dire, afin d'éviter toute apparence de secte et de coterie, qu'elle emprunte au sens commun. Aussi ces principes se rapprochent-ils de ceux des Topiques d'Aristote, mais avec cette différence qu'ils sont, non probables, mais vrais ¹. Acceptés comme irréformables et invérifiables, aussi bien que ceux du géomètre et du physicien, ils en diffèrent en ce qu'ils ne sont pas de nature spéciale, ne sont pas relatifs à un domaine déterminé tel que le nombre discret ou que la grandeur spatiale.

Une fois exportés hors du lieu d'origine et importés dans la science, ici, dans la théologie, ils revêtent une signification fixée à jamais, ils sont des produits manufacturés livrés à une circulation indéfinie et dont la marque de fabrique n'est plus soumise au contrôle. D'ailleurs, il en va de même en mathématique, en physique... Les premières notions de ces sciences ont été empruntées souvent au sens commun par une convention primordiale, ou quelquefois à la philosophie : par exemple, les idées d'espace homogène, de superposition, de mouvement, d'unité, etc.

A nous en tenir à ce point de vue relatif et provisoire, la théologie serait donc science, non philosophie, et devrait avoir sa place dans la classification des sciences. Mais il va être très malaisé de la juxtaposer aux autres disciplines, et

Voir, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, les articles du P. GARDEIL, la notion du lieu théologique ; année 1908, p. 51-73, 246-276 et 484-505.

d'autant plus que pour la ranger parmi les autres, pour lui trouver un lieu, il faudra définir ce lieu ; et en définissant ce lieu, on définira presque forcément sa nature. Ainsi, quand nous examinons les diverses tentatives qui furent faites au XII^e siècle pour classer la théologie parmi les sciences, nous éprouvons une gêne, non seulement parce que le principe choisi pour la classification est arbitraire et insuffisant, mais parce que la théologie, juxtaposée aux sciences naturelles, semble perdre par là quelque chose de son caractère incomparable. C'est, par exemple, ce manuscrit de Bamberg qui distingue deux disciplines primordiales : *sapientia* et *eloquentia*. La *Sapientia* se divise en mécanique, pratique, théorique : la théorie à son tour comprend mathématique, physique et théologie ¹. Ou bien le manuscrit de Munich qui partage la philosophie, c'est-à-dire la science, en théorie, pratique, logique ; la théorie comprend théologie, mathématique, physique ². Malgré l'orthodoxie incontestable de leurs auteurs, de telles classifications posent un dilemme : ou bien la théologie, espèce scientifique d'un genre plus étendu, fait partie d'une famille *naturelle*, use de principes qui particularisent des principes *naturels*, et par là disparaît sa valeur surnaturelle ; ou bien elle nous révèle « les profondeurs de Dieu », et ses principes sont incomparables à ceux de la mathématique et de la physique.

Un autre manuscrit, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, propose une division des sciences, hardie et suggestive à faire envie à nos contemporains. Les divisions de la science sont les divisions de la vie : vie corporelle, sociale, spirituelle. A ce principe si beau correspond une classification évidemment intenable : la physique sert à la vie corporelle, le droit à la vie sociale, la théologie à la vie spirituelle. Le paradoxe qui met sur le même plan droit, physique et théologie, n'a pas besoin d'être poussé à ses conséquences pour être jugé. Et pourtant, il y a là une lumière fugitive que nous n'oublierons pas.

On sait que les modernes, depuis Descartes, sous prétexte d'un respect outré, ou par un dédain impie, ont négligé de placer la théologie dans la classification des sciences. Il ne sera pourtant pas sans intérêt de voir combien leurs classifications se prêtent mal à recevoir la théo-

1. Voir GRABMANN, *Geschichte der Scolastischen Methode*, t. II, ch. 2.

2 *Ibid.*

logie. Nous ne ferons l'essai que pour quelques systèmes contemporains.

Wilhelm Wundt, plus respectueux que beaucoup d'autres des pensées et des disciplines qui vivent, s'est demandé quelle place revient à la théologie dans le plan général du savoir. Mais il n'a vu la théologie que sous les formes d'enseignement qu'elle prend dans les universités protestantes d'Allemagne : pour lui, elle est faite de deux morceaux disjoints : l'un, qui est « l'interprétation et la critique des traditions chrétiennes et de l'histoire de l'Eglise et de sa doctrine », est du ressort des disciplines philologico-historiques ; l'autre, qui essaie « de mettre la Religion en rapport avec les conceptions scientifiques générales, et avant tout avec celles de la philosophie ¹ ». Ainsi l'unité manque, qui ferait de la Théologie une science. Si d'ailleurs on pousse la recherche plus loin, dans les directions marquées par Wundt lui-même, on est fort embarrassé pour se diriger. On sait que Wundt partage les sciences en sciences purement formelles (mathématiques), en sciences physiques et en sciences de l'esprit. Les deux dernières se subdivisent en sciences phénoménologiques, génétiques et systématiques, selon qu'elles travaillent à découvrir les lois de liaison élémentaire entre les phénomènes, ou l'origine des êtres, ou leurs espèces ². Va-t-on ranger la Théologie parmi les sciences de l'esprit ? Sans doute. Alors le point de vue adopté nous contraint de ranger son objet parmi ceux de l'expérience humaine, de chercher à le comprendre par les lois naturelles et de l'enclorre dans nos classifications. Que si, à l'inverse, nous mettons la Théologie dans la Philosophie, réflexion spontanée à quoi aboutissent les problèmes premiers de toutes les sciences, elle participera à une autonomie qui en est, à proprement parler, la négation.

Trois essais de classification des sciences ont retenu l'attention en France ces dernières années : la classification d'Auguste Comte, reprise par M. Goblot ; celle de M. Naville ; celle, conçue d'après Hamelin, de M. Hubert. Le point de vue comtiste de la hiérarchie des sciences, de leur dépendance mutuelle au point de vue subjectif, de leur complexité croissante au point de vue objectif, est assurément juste,

1. *Logik*, III, note de la p. 665.

2. *Logik*, II, 1^{er} abschnitt, 3^{es} Kap. das System der Wissenschaften, p. 85-101.

quand on regarde les choses en gros et qu'on néglige les sciences intermédiaires. Mais le tableau qu'on obtient n'est pas adapté à recevoir la théologie. Admettons, si l'on veut, qu'elle est plus complexe que la sociologie et qu'elle l'englobe, ce qui est déjà assez bizarre ; mais cela ne suffira pas. Car pour maintenir le principe qui seul organise la classification, il faudra que les lois sociologiques, et avec elles les lois biologiques, chimiques, etc., se retrouvent dans la connaissance théologique comme un élément plus simple déterminé par des rencontres complexes. Nous introduisons subrepticement une hypothèse qui exclut le surnaturel.

Renonçant à classer les sciences d'après ce qui les forme ou d'après ce dont elles traitent, d'après le sujet ou d'après l'objet, M. Naville veut les ordonner d'après un plan qui soit en rapport avec la vie intérieure de la science. Les sciences se répartiraient selon les questions auxquelles elles répondent : qu'est-ce qui est possible ? qu'est-ce qui est vrai ? qu'est-ce qui est bon ? Sciences des lois, sciences des faits, science des fins et moyens ; ou, pour employer les mots techniques, sciences théorématiques, sciences historiques, sciences canoniques. Tout artifice de classification aboutit à forcer un peu les objets pour les faire entrer dans les cadres : il y a trop de tiroirs, ou il n'y en a pas assez ; nous ne nous plaindrons donc pas de ce que l'histoire, que M. Naville déclare absolument une, englobe et confonde la géologie avec la philologie. Mais la théologie, qu'est-elle ? On ne peut pas soutenir qu'elle est science du possible ; on en va faire une science de faits ; et comme il est impossible de séparer les sciences historiques les unes des autres, comme il n'y a pas de hiérarchies de faits ressemblant aux hiérarchies de lois, la théologie va se mêler au chaos où la géologie rencontre la philologie. Bien plus, la théologie va briser les cloisons, car elle s'occupe évidemment des fins : la réalisation du Royaume de Dieu est du ressort des sciences canoniques.

Serons-nous plus heureux en nous servant du plan du savoir dressé par Hamelin et par M. Hubert ? Déjà le plan lui-même nous inquiète. La tentative est hardie de déduire le plan du savoir au lieu de le constater, de rattacher les sciences les unes aux autres selon la génération des catégories, de construire, en partant de la relation indéterminée, tous les cadres de la pensée et de l'être selon le rythme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Nous avons peur

que l'objet et les principes de la théologie ne soient au bout de la déduction des catégories, qu'ils ne deviennent par là un des éléments de la représentation, qu'on les incorpore à la conscience humaine en les dépouillant de leur mystère intrinsèque. Peut-être cependant arriverions-nous à nous rassurer. Aussi bien Hamelin que M. Hubert ont insisté sur le caractère de contingence des catégories supérieures : déjà la qualité se rattache aux catégories de la quantité par un lien beaucoup plus lâche que le nombre à la relation ; quand on arrive à la finalité et à la conscience, la contingence augmente jusqu'à devenir liberté. Il reste pourtant que les catégories sont toujours intrinsèques au sujet, qu'elles sont un moment de sa dialectique essentielle, et que si la théologie correspondait à une catégorie, elle serait, au moins dans son cadre, requise par l'intelligence du sujet. La Révélation ne serait plus gratuite, le Surnaturel serait exigé par la nature. Ou bien il faudrait imaginer, au terme de la déduction des catégories, une dernière catégorie qui serait vide, qui serait, pour parler comme les théologiens, une « puissance obédientielle », une capacité de recevoir des connaissances hors du cadre naturel de la représentation.

Les analyses précédentes suffisent sans doute à orienter désormais notre recherche. Elles nous ont montré d'abord qu'il importe de déterminer le point de vue, la *ratio cognoscendi*, qui fait l'unité de la théologie comme système des sciences sacrées. Elles nous montrent ensuite que, pour situer la théologie par rapport au savoir humain, il faudra probablement envisager ce savoir à une hauteur qui dépasse toute classification donnée.

2. La théologie comme science. — Bien entendu, nous ne demanderons pas si la théologie est une science déductive ou expérimentale, si elle va du général au particulier ou du particulier au général, et autres questions impertinentes. Il est trop clair que la science de la religion révélée déborde toutes nos classifications dressées dans un but pédagogique, elle n'entre dans aucune des espèces scientifiques dont on parle dans nos traités.

En un sens, on pourrait dire qu'elle échappe à tout artifice de classement, parce qu'elle englobe tout. La religion, qui semble être son objet propre, n'est-elle pas l'unité totale de la vie humaine, synthèse de la connaissance spéculative,

de la moralité, de la beauté? Le sentimentalisme, l'intellectualisme, le pragmatisme, ne parviennent pas à saisir cet objet, parce qu'ils le morcellent. L'Absolu à quoi adhère la vie religieuse ne peut et ne doit-il pas être présent à chaque pensée, à chaque sentiment, à chaque action du fidèle? Est-ce qu'il ne « pénètre pas et n'unit pas tout le reste? ¹ » Est-ce que le besoin d'unité qui est immanent à l'esprit, qui est l'esprit lui-même, n'est pas satisfait uniquement par la religion, puisqu'elle seule commande à nos diverses activités, leur donnant une destinée supérieure en relation avec ce qu'on peut concevoir de plus haut et de plus profond dans l'ensemble des choses ²? La théologie serait alors supérieure à la philosophie ; elle l'absorberait en elle, comme la vie absorbe la connaissance ; elle serait la pensée de la vie totale, comme la morale est la pensée de l'action et la philosophie spéculative est la pensée de la pensée.

Mais cette conception est plus spécieuse que solide. Elle est commune, à la vérité, à des penseurs qui se disaient catholiques, comme le D^r Ernest Engels ³ et à des incroyants tels que M. Brunschvicg : mais elle appartient plutôt à ceux-ci. Elle risque, en effet, de réduire la religion au sentiment naturel, à la pensée naturelle, à l'action naturelle de l'Absolu. Ou bien il y aurait deux théologies, l'une, naturelle, l'autre, fondée sur la Révélation. Et c'est ce qui nous choque, car une théologie naturelle ne serait autre qu'une réflexion de la pensée autonome, ce serait une philosophie. Il n'y a théologie que de la Révélation. D'ailleurs, ne l'oublions pas, il s'agit de classer, non la religion, mais la théologie. Et si, comme on l'admet d'ordinaire, il est meilleur de classer les disciplines par leurs méthodes que par leurs objets, nous avons à définir la théologie en tant que méthode. Ory a-t-il des méthodes qui englobent tout? Toute méthode n'est-elle pas, sinon un artifice particulier, du moins une orientation déterminée?

Quels sont donc les caractères de la méthode théologique? Et d'abord, est-ce une méthode, ou plusieurs méthodes? une science, ou plusieurs sciences?

L'habitude est si ancienne et si forte, dans l'enseignement

1. Religion as a factor of Life, by D^r ERNEST ENGELS, p. 6.

2. BRUNSCHVICG. La vie religieuse, dans son *Introduction à la vie de l'esprit*.

3. On sait que « D^r Ernest Engels » fut l'un des pseudonymes de Georges Tyrrell.

traditionnel, de scinder les diverses parties de la doctrine sacrée, qu'on est tenté de voir en elle un édifice fait de pièces et de morceaux, tout au moins de deux pièces maîtresses : la théologie positive et la théologie scolastique. Histoire d'un côté, déduction de l'autre, formeraient deux bâtiments séparés qui se toucheraient tout juste par un mur mitoyen, les textes scripturaires ou ecclésiastiques. Autant vaudrait dire que la théologie n'existe pas. Des objets juxtaposés n'ont jamais fait un tout : on aura beau accumuler les faits historiques et développer les déductions qui s'appuient sur ces faits ; les déductions continueront à être extérieures aux faits ; la scolastique ne sera point de l'histoire, ni l'histoire ne sera point une scolastique ; et la théologie, simple contiguïté des deux, ne sera pas du tout. Or la théologie est quelque chose. Il n'est pas besoin d'y avoir poussé bien avant pour reconnaître que sa méthode est originale, et que, si elle renferme de l'histoire et de la scolastique, elle est plus que de l'histoire et de la scolastique. Elle est une synthèse irréductible aux éléments composants, de même que la vie est plus que les réactions physico-chimiques qui en constituent les processus. Quelle science synthétique est-elle donc ?

Nos classifications trop commodes ne tiennent guère compte que des sciences simples, de celles dont on peut définir schématiquement l'objet, les principes et la méthode¹. Elles laissent de côté les sciences complexes, pourtant si nombreuses et si importantes, qui usent de plusieurs méthodes, et, partant, ont plusieurs sortes de faits pour objets, car la méthode détermine les faits. La géologie, par exemple, est composée de deux méthodes, de deux sortes de faits. La méthode stratigraphique se peut décrire ; elle relève de la minéralogie, de la chimie. La méthode paléontologique peut également être définie, elle relève de la biologie. Et la géologie, synthèse de la stratigraphie et de la paléontologie, n'est pourtant pas une simple somme de ces deux disciplines, parce qu'elle est une science complexe. Comment donc une science complexe peut-elle être regardée comme indépendante, c'est-à-dire comme définissable par des caractères intrinsèques et irréductibles aux caractères des sciences simples ?

1. Cependant M. Hubert, dans son essai de systématisation du savoir, s'occupe des sciences « intermédiaires » (biomécanique, psychophysique, etc.).

Poursuivons notre recherche en retenant l'exemple choisi. La géologie, science complexe, emploie plusieurs méthodes, c'est-à-dire partage, représente la réalité concrète selon plusieurs points de vue. Aux méthodes différentes correspondent des faits différents, lesquels sont ordonnés en lois d'espèces différentes, car les lois sont relatives aux faits et les faits aux lois. La question primitive se ramène donc à celle-ci : Comment des lois complexes peuvent-elles être regardées comme indépendantes, c'est-à-dire comme définissables par des caractères intrinsèques et irréductibles aux faits reliés par les lois simples?

La réponse nous est fournie, sous plusieurs formes, par les logiciens du xix^e et du xx^e siècle. La doctrine de Cournot, des données historiques primitives auxquelles sont suspendues nos lois théoriques de la physique, de la chimie, etc., est une première manière de formuler cette réponse ¹. M. Brunschvicg l'a reprise récemment, et jusqu'à affirmer que notre connaissance de la causalité serait historique, allant à saisir l'Univers concret, non l'universalité abstraite ². La théorie de Stuart Mill, des « collocations », est une autre manière de formuler cette réponse. Nous exposons la théorie de Mill, parce qu'elle est de nature uniquement logique. Les lois, dit-il, dont une loi complexe est composée, n'en sont pas les seuls éléments. « Elle se résout dans les lois des causes séparées et aussi dans le fait de leur coexistence. L'un de ces éléments est aussi essentiel que l'autre, qu'il s'agisse de découvrir ou seulement d'expliquer la loi de l'effet. Pour déduire les lois des mouvements célestes, il faut connaître non seulement la loi d'une force rectiligne et d'une force gravitante, mais aussi l'existence réelle de ces deux forces dans les régions du ciel, et même leur quantité relative. Les lois de causation complexe se résolvent ainsi en deux espèces d'éléments distincts, à savoir, les lois de causation plus simples, et (pour employer le terme heureusement choisi du docteur Chalmers) les collocations ; par quoi il faut entendre l'existence de certains agents ou forces dans certaines circonstances de lieu et de temps ³. » Ainsi, les lois géologiques ne sont pas la somme

1. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, livre II, ch. X.

2. *L'expérience humaine et la causalité physique*, livre XVIII, Temps et Causalité.

3. *Logique*, trad. Louis Peisse, I, p. 522.

des lois stratigraphiques et des lois paléontologiques ; s'il se trouvait, par hasard, un savant qui connût à fond toutes les espèces de fossiles, toutes les espèces de terrains, mais qui ne connût pas la provenance des fossiles, il ignorerait la géologie. Pour l'apprendre, il devra, non pas juxtaposer, derrière une vitrine, des échantillons de fossiles et des échantillons de minéraux, mais trouver ensemble, dans tel terrain, tel fossile et tel minéral ; trouver superposées, ou redressées obliquement les unes sur les autres, telles et telles couches. Et c'est précisément par cette rencontre des fossiles et des terrains, par ce fait concret qui permet de subsumer sous un concept nouveau les lois stratigraphiques et paléontologiques, que nous définissons la géologie. De même, pour prendre un exemple qui nous oriente dans le sens de Cournot, la connaissance des lois de la mécanique et de celle de la gravitation ne constituent pas l'astronomie. Il y faut, de plus, celle du soleil, des planètes, etc., comme données singulières, comme points de départ historiques au delà desquels on ne remonte pas, et qui fournissent au calcul les éléments fondamentaux à mesurer. On remarquera (et pour nous théologiens, la chose est d'importance) que les sciences complexes, ou lois complexes, ne se dédoublent pas seulement en lois expérimentales et en collocations, mais aussi en lois déductives, lois expérimentales et collocations, comme, par exemple, en astronomie.

Nous avons maintenant le mot de l'énigme. De même que la loi complexe se définit par la collocation, la science complexe se définit, non pas par les diverses lois, les divers faits, les diverses méthodes qui la constituent, mais par le fait de la coexistence, en une espèce donnée, de ces lois, de ces faits, de ces méthodes. C'est dire que l'idée même de science complexe et synthétique implique quelque réalité singulière : la synthèse théologique supposera, en dehors des déductions scolastiques et des textes historiques, le fait de leur coexistence, événement concret, réalisé quelque part dans l'espace et dans le temps, qui se peut décrire aussi bien que la coexistence réelle d'une force rectiligne et d'une force gravitante ou que la présence de fossiles dans certains terrains. Et ainsi la nécessité de considérer la théologie comme science complexe et indépendante, comme synthèse originale, nous suggère invinciblement la notion paradoxale d'un empirisme théologique.

3. Le fait théologique. — Quel est le fait, la « collocation », qui, subsumant l'histoire et les déductions scolastiques, constitue le fait original de la théologie? Car c'est ce fait qui doit définir la théologie en tant que synthèse, comme la rencontre des fossiles dans les couches sédimentaires constitue la géologie.

Il paraîtrait, dès l'abord, assez simple de découvrir ce fait dans l'histoire elle-même. Les textes scripturaires, les canons des conciles, les monuments de la tradition ne renferment-ils pas en germe tout le travail de la dogmatique? L'histoire générale du christianisme, ou, plus spécialement, la matière propre de la théologie « positive », ne voilà-t-il pas la « collocation » en laquelle seraient contenues en quelque sorte les déductions quasi mathématiques des scolastiques, les raisonnements souples et insaisissables des prédicateurs, les analyses des mystiques? Ainsi trouve-t-on, dans le phénomène physique, une grandeur qui permet de lui adapter les mesures et les théorèmes de la mathématique.

Pourtant ce serait une erreur. Dans le phénomène physique, la qualité, que du reste le savant tâche d'éliminer peu à peu, est réellement coulée dans le moule de la quantité ; le même objet est à la fois mesurable et spécifique, en sorte que la détermination de sa nature n'est pas incommensurable avec l'expression de sa mesure. Or cet accident arriverait justement dans une théologie bornée à l'histoire et à la spéculation dialectique. Un événement historique, soit un miracle, envisagé comme fait brut, n'a, en soi, absolument aucun rapport intelligible avec un énoncé dogmatique. Qu'il soit constaté, si l'on veut, qu'un homme est ressuscité : aucun raisonnement ne sera susceptible de relier ce fait, en tant que fait brut, à un autre, ou d'en tirer une conclusion quelconque. Spinoza a montré ce hiatus absolu entre l'histoire, en tant que documentation matérielle, et le dogme. « Le miracle, dit-il, soit qu'il ait des causes naturelles, soit qu'il n'en ait pas, est une chose qui ne peut s'expliquer par une cause, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine. Or, une chose qui surpasse l'intelligence humaine ne peut rien nous faire comprendre, car tout ce que nous comprenons clairement et distinctement, ou bien nous le concevons par soi-même, ou bien par quelque autre chose qui, de soi, se comprend d'une façon claire et distincte. Par

conséquent un miracle, c'est-à-dire une chose qui surpasse l'intelligence humaine, ne peut nous faire comprendre l'essence et l'existence de Dieu, ni rien nous apprendre absolument de Dieu et de la nature ¹ ». Et l'argumentation de Spinoza sur le miracle vaut pour tout ce qui est de l'histoire : un événement historique, *en tant qu'événement*, est incommensurable avec tout dogme, « il ne peut rien nous faire comprendre. » Par quel intermédiaire alors passe-t-on de l'un à l'autre?

Qu'un homme soit ressuscité : *si l'on n'ajoute rien*, voilà un événement inassimilable pour l'esprit, sans portée pour la vie, sans conséquence pour la religion. C'est un prodige, une chose qui étonne. Mais que cet homme ait prédit qu'il ressusciterait ; qu'il se soit donné pour Dieu, et ait prédit certains faits surprenants comme signes de sa divinité ; qu'il ait suscité dans l'âme de ses disciples un amour et une confiance sans bornes ; et alors l'événement, entouré des circonstances de sa production, relié à l'ensemble des phénomènes qui constituent l'expérience religieuse des disciples, a un sens, il « peut nous faire comprendre » ; le prodige devient un miracle que l'entendement s'explique, que la vie prend pour mobile d'action et sur quoi la religion se fonde. Peut-être les Anciens ont-ils remarqué surtout dans le miracle l'échec extérieur à une loi de la nature, le *τερας*, et en général, dans l'histoire, la constatation de faits matériels. Ils n'en étaient pas moins dominés intérieurement par les préoccupations qui se font jour explicitement chez nos contemporains. Quand M. Brunschvicg écrit, à la suite de Spinoza, que « la constatation d'un miracle... serait la démonstration irréfutable de l'athéisme ² », c'est parce qu'il exige qu'au prodige brut se joigne une interprétation de vie spirituelle, que malheureusement il ignore. Et c'est la même préoccupation qui inspire le P. de Grandmaison lorsque, dans son article *Jésus-Christ*, il insiste sur la transcendance « morale, spirituelle, religieuse » du miracle, lorsqu'il veut que le fait soit « considéré dans ses entours concrets, capable de situer l'événement, de permettre une appréciation portée

1. *Traité théologico-politique*, trad. Saisset, p. 147.

2. *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 277. M. Brunschvicg veut ici citer Spinoza ; mais il nous livre bien sa propre pensée, incapable de reconnaître le divin parce qu'elle résout le miracle en un hiatus entre les relations scientifiques. Voir une page curieuse, dans *l'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 522-523.

en connaissance de cause, d'écarter certaines interprétations, en bien ou en mal, que la seule qualité du fait n'exclurait pas nécessairement » ; il dit enfin que le miracle doit être un « fait suggérant d'abord... et enfin persuadant d'attribuer à Dieu même la responsabilité, la valeur significative, du prodige ¹ ». Ainsi l'histoire est rendue commensurable avec le dogme par sa signification religieuse, par cela qu'elle est pensée par la foi ou pour la foi vivante, dans la vie chrétienne ². De même que la stratigraphie et la paléontologie sont unifiées par ce fait que tels fossiles gisent dans tels terrains, et sont subsumées par ce fait sous le concept de périodes successives, de même l'histoire et la spéculation théologique trouvent leur unité dans une expérience, dans la foi des croyants, soit dans la vie religieuse de chaque fidèle inspirée par la foi, soit dans la vie sociale de l'Eglise dirigée par l'Esprit-Saint. Il est clair que ceci n'est pas une nouveauté, mais une doctrine ancienne comme l'Eglise : c'est simplement une autre manière, accommodée à nos intelligences contemporaines, de développer les antiques définitions des scolastiques ; et nous verrons qu'à cette doctrine l'Ecole thomiste a donné une systématisation célèbre.

Lorsque les théologiens catholiques déterminent l'objet matériel de leur science, ils disent qu'elle a pour objet les vérités révélées : elle est, dit Jean de Saint-Thomas, une connaissance démonstrative prenant pour fondement les vérités révélées, *cognitio probativa ex revelatis*. Or les vérités révélées doivent être prises là où elles sont données comme révélées, ou, en d'autres termes, elles sont principes de théologie en tant que formellement révélées ; autrement, ou bien elles sont des vérités d'un autre ordre, ou elles ne sont plus rien. Ainsi peut-on mesurer avec un rapporteur les trois angles intérieurs d'un triangle, et constater qu'ils valent deux droits : c'est bien une vérité, mais une vérité d'ordre physique, non géométrique. Ce sera, au contraire, une vérité géométrique, si elle est obtenue par démonstration, placée dans la connexion des relations qui constituent la mathématique. De même une vérité théologique : celle,

1. *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, fascicule XI, col. 1412-1413.

2. Il est évident que, par foi « vivante », nous n'entendons pas, au sens technique des théologiens, la foi de celui qui est en état de grâce, mais la foi qui s'exerce par les actes concrets de la vie psychologique et de la vie sociale.

par exemple, que Jésus a vécu sous le règne de Tibère, si elle n'est que la constatation humaine faite par un historien et livrée aux hasards du libre examen, elle n'est pas une vérité théologique. Elle sera, au contraire, une vérité de foi qui entrera dans la théologie, si elle a une signification religieuse, si elle est *cognitio probativa ex revelatis*¹, si elle est l'adhésion raisonnée donnée à une affirmation des livres saints, et des livres saints connus comme livres saints. Or, les livres saints sont connus comme tels par la foi individuelle de chaque fidèle, et, avant tout, par la foi sociale de l'Eglise qui nous apporte les livres saints et certifie leur authenticité. Développons cette doctrine qui est le fondement de la nôtre, et d'abord en sa teneur technique d'autrefois, afin de bien entendre ce qui constitue l'unité de la science théologique, et ensuite tout ce qu'elle implique, au point de vue de la préparation et de la pratique, dans les travailleurs qui s'y adonnent.

Les vérités révélées sur quoi s'appuie la théologie sont bien dans la foi individuelle des fidèles et dans la foi sociale de l'Eglise ; mais elles n'y sont que comme des notifications venant du dehors, elles n'y sont pas comme évidentes ni comme se déduisant évidemment de principes évidents : là où elles sont connues évidemment, c'est dans la science des bienheureux. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que la théologie dépend de principes fournis par la science de Dieu et des bienheureux, comme « la perspective part de principes connus par la géométrie, et la musique de principes connus par l'arithmétique ² », et, pour employer l'expression de l'Ecole thomiste, la théologie est une science subalterne de la science des bienheureux. Ce n'est pas à dire, bien entendu, que les principes de la théologie soient révélés par les bienheureux, pas plus que les vérités mathématiques dont use le physicien ne sont révélées par le mathématicien : il ne s'agit pas là d'une dépendance de faits historiques, mais de la dépendance formelle d'un système de vérités par rapport à un autre système de vérités. Or les principes de la théologie, les vérités révélées ont leurs

1. De la part du fidèle et du théologien, l'adhésion à la vérité : Jésus a vécu sous Tibère, est bien le résultat d'une démonstration ; il a fallu certifier qu'elle est bien dans Luc, III, ce qu'enseigne l'Eglise ; il a fallu ensuite croire à cette vérité en raison de l'inerrance des Livres saints. Ceci exige au moins deux syllogismes.

2. I^a, q. I, a. 2

principes et leurs causes dans la science des bienheureux, c'est là ce qui les manifeste et les prouve : notre science théologique est à la connaissance béatifique ce que la mathématique est à la logique, ou ce que la physique est à la mathématique : doctrine glorieuse et consolante, bien propre à allumer en nous une passion ardente de la science sacrée, et à nous la faire préférer à toute autre étude.

Par là est constituée l'unité de la théologie. On y trouve, assurément, à côté des prémisses révélées, des vérités philosophiques, des prémisses fournies par le sens commun et obtenues par une induction spontanée, des constatations de faits historiques. Mais le rôle essentiel demeure aux vérités révélées ; la méthode consiste toujours à tirer les conséquences des vérités révélées, à les expliquer plus profondément. Pour parler comme les scolastiques, la « révélation virtuelle » constitue l'unité formelle de la théologie : non pas son unité objective, ce qui est connu, mais l'unité formelle, le procédé qui fait connaître. Car la révélation de Dieu n'est pas à notre intelligence ce que la couleur est à notre œil, mais ce que lui est la lumière. Quant aux diverses sortes de vérités qui entrent dans la composition des raisonnements, ce ne sont pas elles qui conduisent le raisonnement et qui le spécifient : elles y entrent, pourrait-on dire, comme ingrédients passifs, ou mieux, comme instruments. Une comparaison avec la mathématique fera entendre ce qu'est cet usage instrumental de vérités étrangères. On rencontre, en géométrie, des postulats, par exemple celui des parallèles, vérité qui a été d'abord une simple constatation d'expérience, et qu'ensuite on a érigée en principe universel indémontré, de manière à pouvoir supporter tout un édifice de démonstrations. Malgré son origine empirique et son indémonstrabilité, le postulat des parallèles ne rompt pas l'unité de la géométrie : on s'arrangera pour en faire une manière de définition, ou on le tiendra pour une hypothèse qui fixe les conditions d'une déduction, de manière à n'avoir pas besoin de le constater ni de le démontrer, et ainsi il n'est plus qu'une opération de l'esprit, un instrument accommodé à la déduction. Ou encore : dans la science de la mesure des quantités, chacune des figures introduit un élément qualificatif qui ne se ramène pas à la grandeur ; c'est pourquoi on représentera les lignes par des nombres ; on substituera à la direction de la ligne, à sa réalité qualitative, les nombres

correspondant aux points où cette ligne coupe deux axes : l'élément qualificatif disparaîtra en quelque sorte, il ne sera qu'un élément matériel, un instrument qui signifie la grandeur et dont on use pour connaître la grandeur. La théologie s'assimile de même les contenus étrangers, les données scientifiques, les données du sens commun, les données empiriques. Sa méthode consistant toujours à expliquer les vérités révélées, à en tirer les conclusions, même quand elle emploie, à côté des prémisses révélées, d'autres propositions qui ne le sont pas, un seul assentiment s'attache à la conclusion, car un seul acte d'intuition intellectuelle saisit la liaison intrinsèque des vérités déduites. Si le théologien adhère à un jugement provenant d'autres jugements mélangés, c'est parce que ce jugement était contenu dans les vérités révélées, ou était requis par elles ; ce n'est pas parce qu'il a introduit, ici ou là, un jugement étranger à la Révélation. Ce jugement étranger ne lui sert que comme moyen de reconnaître la liaison essentielle entre la vérité révélée et l'autre vérité que celle-ci contient ou requiert ¹. En effet, la théologie est maîtresse souveraine de toutes les vérités étrangères qu'elle emploie : bien loin de dépendre d'elles, elle les apprécie et les juge, elle use d'elles, selon le mot de saint Thomas, *sicut illud de quo judicatur*, comme d'une matière soumise à son jugement ; et ces vérités naturelles n'interviennent pas par suite d'une insuffisance de la théologie, c'est-à-dire de la science fondée sur les principes connus par les bienheureux, mais par suite d'une insuffisance de notre esprit : la lumière surnaturelle, de par soi, ne peut avoir besoin d'une prémisse naturelle ².

Telle est l'unité constituée par la méthode théologique, unité complexe encore, car la lumière qui éclaire se répand sur des objets dont nous ignorons encore l'unité intérieure. Quel est donc le principe de l'unité des vérités révélées et de leurs conclusions ?

Ces vérités sont des énoncés qui portent sur toutes sortes de réalités extrêmement disparates. On étudie en théologie la vie intime de Dieu ; on y étudie des signes matériels comme les sacrements, on y étudie des événements historiques passés, les prédictions des prophètes, la vie de Jésus. Cependant, tout ce dont traite la science sacrée, elle en

1. Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, in-I^a, q. I, 7.

2. *Ibid.*, 6.

traite par rapport à Dieu : « ou bien elle traite de Dieu même, ou bien elle traite de ce qui se rapporte à lui, comme principe ou comme fin ¹ ». Ou encore, pour emprunter au P. d'Herbigny les expressions par lesquelles il voudrait qu'on désignât chacune des parties de la théologie, elle traite uniquement de la vie de Dieu : de la vie de Dieu en lui-même (Trinité), de la vie de Dieu unie hypostatiquement à une nature humaine (traité de l'Incarnation), de la vie de Dieu communiquée aux hommes par une participation de la nature divine (traité de la Grâce), de la vie de Dieu révélée et donnée aux hommes par l'intermédiaire d'une société établie par Dieu (traité de l'Eglise), etc. En étudiant ainsi Dieu et tous les êtres créés par rapport à Dieu, la science sacrée ne se comporte pas comme une simple métaphysique : elle ne vise pas seulement à établir les vérités concernant Dieu par le moyen des créatures, par voie de démonstration ; cela, les philosophes l'ont fait, et elle vise plus haut. Elle étudie « ce que Dieu seul connaît de lui-même et qu'il nous a communiqué par révélation ² ». De là la définition des thomistes : Dieu est objet de la théologie *sub ratione Deitatis*, en tant que Divinité, c'est-à-dire, non pas en tant qu'être, en tant que cause première de tous les êtres, mais en lui-même, dans le mystère de sa vie intime, et comme auteur de tout l'ordre surnaturel. Et la différence est immense entre une connaissance extérieure de Dieu et une connaissance, même très imparfaite et très obscure, de sa vie intime, comme entre voir la physionomie d'un homme et pénétrer dans les secrets de son cœur ³.

Il s'agit ici, on le comprend, de la théologie au sens strict ; sa méthode consiste à expliquer les données révélées, à en tirer les conclusions ; son objet est Dieu, envisagé dans sa vie intime et comme auteur de l'ordre surnaturel. Si l'on entend la théologie au sens large, comme nous sommes obligés de le faire par suite de la division du travail et des besoins pédagogiques, et comme c'est notre intention dans cet article, on lui adjoint un groupe de sciences auxiliaires qui ont pour rôle, soit de préparer ses matériaux, soit de lui fournir des arguments. Ce sont, d'une part, la philologie et l'histoire, qui fournissent les données révélées et aident à

1. I^a, q. 1, a. 7.

2. I^a, q. 1, a. 6.

3. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, p. 8-9.

les interpréter : ce sont ensuite l'histoire des dogmes, la philosophie, qui servent à approfondir les vérités de la foi, à les organiser, à les défendre, à en expliciter le contenu. Il paraît, de prime abord, malaisé de faire entrer ces sciences dans les définitions que nous avons données, et l'on serait tenté de les exclure de la théologie, de les tenir pour des étrangères. Mais la théologie, avons-nous dit, ne dépend pas des matériaux qu'elle emploie, n'est pas soumise au plan d'un architecte venu d'ailleurs : la vérité révélée ne peut dépendre des jugements humains. C'est au contraire la théologie qui éprouve ses matériaux, qui apprécie les plans qu'elle trouve déjà formés, qui juge en dernier ressort les jugements humains. Les sciences auxiliaires dont elle a besoin ne sont donc pas des étrangères dont elle recevrait, comme du dehors, des produits manufacturés sans qu'elle en surveillât la préparation : tout le travail de ces sciences auxiliaires lui est soumis, elle l'organise, le promeut, le dirige. Voilà pourquoi on est en droit de parler d'une « philologie sacrée », d'une « histoire sacrée », d'une « philosophie chrétienne », etc. Ces diverses sciences ne perdent pas leur réalité propre, ni leur impartialité, par cela qu'elles sont des instruments au service de la science de la Révélation : la vérité partielle n'est pas amoindrie par l'emploi que fait d'elle la vérité totale. Bien plus, elle y gagne en certitude, en dignité ; et les sciences auxiliaires de la théologie, si elles n'ont pas pour méthode *directe* de partir des données révélées, si elles n'ont pas pour objet *direct* Dieu envisagé au point de vue surnaturel, sont soumises au contrôle et aux besoins de la science des vérités révélées, doivent aboutir à préparer la connaissance de Dieu envisagé au point de vue surnaturel ; et surtout leur travail étant tout entier dirigé à la finalité théologique, on a le droit de les faire entrer dans la science de la vérité révélée. Elles en font partie, comme la construction d'une figure, comme l'élévation des lignes auxiliaires, font partie de la géométrie. Et qui oserait prétendre que la géométrie ne comprend que les syllogismes formels basés sur les figures, que les constructions n'en sont pas partie intégrante ?

Par une autre voie, nous sommes arrivés au terme fixé ; les principes thomistes permettent de réaliser cette extension de la théologie qui s'impose aujourd'hui ; et à son tour le domaine agrandi découvre une nouvelle perspective, il

apparaît à nous sous la forme de cette unité dont nous parlions, de cette « collocation » dans la vie religieuse des fidèles et de l'Eglise. Et par là nous sommes mieux en mesure de conjecturer ce qu'exige la théologie, au point de vue de la préparation et de la pratique, de la part de ceux qui l'enseignent et de la part de ceux qui l'étudient. Elle est la science qui a pour principes les vérités révélées : or les vérités révélées se trouvent, en fait, dans la foi des fidèles, dans leur conscience de chrétiens, dans leur vie intérieure inspirée par la grâce ; elles se trouvent dans la foi sociale de l'Eglise, dirigée par le Pape et les évêques, inspirée par l'Esprit-Saint. La théologie est la science qui a pour objet la vie divine, soit en elle-même, soit communiquée aux hommes. De toute manière donc, il s'agit là de vie intérieure : traiter les données révélées comme des énoncés purement théoriques, oublier l'enveloppe vivante, psychologique et sociale, d'où on les dégage, c'est déjà risquer de mal les entendre ; les transformer en pures spéculations métaphysiques, n'y pas voir partout l'amour infini de Dieu qui se communique aux hommes, c'est ne pas les entendre du tout. La théologie dogmatique doit donc s'appuyer sur une psychologie religieuse, et se développer en une théologie ascétique et mystique. Les professeurs de théologie, les catéchistes et les prédicateurs ont assurément le droit de pratiquer l'abstraction, de présenter à leurs auditeurs les dogmes isolés des âmes et de la société religieuse où ils vivent, séparés de la sève divine qui passe par eux pour vivifier l'Eglise et les âmes : c'est un procédé pédagogique indispensable. Mais ceux qui emploient ce procédé, d'eux-mêmes et sans le dire, replacent les dogmes dans la vie surnaturelle et aussi dans les manifestations psychologiques de cette vie. « On peut bien être les défenseurs exclusivistes de la méthode abstractive et la regarder comme l'unique moyen de connaître le réel ; mais quand on veut juger cette dernière sérieusement (et c'est le jugement qui nous donne la connaissance véritable), tous, même les abstractionnistes, recourent à la seconde méthode ¹ », à la méthode synthétique qui essaie de saisir les principes de la pensée dans la réalité concrète. Ici comme partout, d'ailleurs, la réalité concrète n'est intelligible que par les principes : c'est le

1. AGOSTINO GEMELLI, dans la *Revue de Philosophie*, mai-juin 1920, p. 277.

dogme qui donne les moyens d'interpréter la psychologie religieuse et qui fournit les vérités que l'ascétique et la mystique appliquent à la direction du progrès intérieur des âmes.

Les pages qui précèdent étaient destinées à montrer l'unité et l'indépendance de la connaissance théologique. Les sciences, avons-nous vu, lui servent d'instrument aussi bien que la connaissance vulgaire ; la philosophie elle-même est « servante de la théologie ». Or si la réflexion de la pensée sur la science et sur elle-même, si l'acte de pensée qui exprime et revendique l'autonomie la plus haute, est susceptible d'être employé instrumentalement par la connaissance théologique, celle-ci ne se trouve-t-elle pas alors au faite des connaissances humaines, et son unité n'englobe-t-elle pas en elle, d'une certaine manière, tout le reste ?

Au point où nous sommes arrivés, voici, en effet, qu'une perspective nouvelle et infiniment vaste se découvre à nous. L'unité de la méthode théologique, ce sont les principes de la foi, les vérités révélées par Dieu ; l'unité de l'objet de la théologie, c'est Dieu connu surnaturellement par la foi ; l'unité plus large de la théologie et des sciences auxiliaires qui en préparent les matériaux, c'est la foi vivante elle-même en laquelle l'histoire et la spéculation ne font qu'un. Or si la foi n'est, pour l'observateur à l'œil borné, qu'un fait d'expérience, elle est, pour le chrétien, une lumière, et la lumière la plus noble de toutes, puisqu'elle est en nous l'impression de la science que Dieu a de lui-même, la connaissance de ce qui en lui nous est inaccessible. La foi est véritablement la lumière suprême, *lumen superius*, dont parle saint Bonaventure, par rapport à quoi la raison n'est qu'un *lumen inferius*. Et ainsi la théologie nous apparaît maintenant, non plus comme une science particulière, ni comme une philosophie, mais comme une connaissance supérieure à la science et à la philosophie, qui les domine toutes, qui les englobe toutes, qui les juge toutes, qui fonde leur unité supérieure. Nous aboutissons à la grande doctrine des penseurs du moyen âge, pour qui la somme des connaissances humaines était, non pas la philosophie, mais la théologie, pour qui l'unité du savoir, réalisée une première fois par la raison humaine dans la sphère de la philosophie, l'était ensuite d'une manière bien supérieure par la « Sagesse » que l'Esprit Saint nous a donnée.

Ce n'est pas là du fidéisme. La philosophie n'a pas besoin de la foi pour être certaine : l'édifice des sciences est solide et complet et forme un tout, bâti par la seule raison. Mais « l'homme animal » en ignore les fondements cachés, il ne sait pas à quoi correspond l'ordonnance extérieure du plan ; et, de l'architecte, il ne connaît que le nom. De même que la lumière inférieure, celle des sens, quelque sûre et même quelque éblouissante qu'elle soit, ne nous découvre que les accidents de la superficie matérielle et est à son tour expliquée, illuminée par la « lumière intérieure », celle de la raison, de même celle-ci semble, au savant enfermé dans la nature, la lumière totale et dernière. Mais en réalité elle trouve, à son tour, son explication dans la « lumière supérieure », dans celle de la foi, laquelle n'est, au fond, que l'impression en nous de la science de Dieu. Cette « lumière supérieure » nous paraît, sans doute, tant que nous sommes loin du Seigneur, la vision incertaine et fuyante obtenue à l'aide d'un miroir ; mais ce miroir réfléchit quelques rayons d'une source plus puissante que tout notre jour.

Tout artifice est donc inutile qui serait employé pour placer la théologie dans l'une quelconque de nos classifications des sciences. Elle dépasse tous ces points de vue limités. Elle illumine la philosophie, comme la philosophie illumine les sciences ; et elle n'en détruit pas l'autonomie, mais elle la fonde, tout comme le concours divin ne détruit pas le libre arbitre de l'homme, mais le cause.

CHAPITRE III

LES DONNÉES GÉNÉRALES DE LA THÉOLOGIE

L'unité de la méthode théologique, ce sont les principes de la foi, les vérités révélées par Dieu ; l'unité de l'objet de la théologie, c'est Dieu connu surnaturellement par la foi ; l'unité plus large de la théologie et des sciences auxiliaires qui en préparent les matériaux, c'est la foi vivante elle-même en laquelle l'histoire et la spéculation ne font qu'un. On a le droit de parler de données de la théologie, de données empiriques, d'une « collocation » théologique où sont l'un dans l'autre le dogme et l'histoire ; mais cette foi qui les contient, foi des fidèles, foi de l'Eglise, est en nous l'impression de la science que Dieu a de lui-même. Ainsi avons-nous essayé de montrer l'unité et l'indépendance de la connaissance théologique. Il s'agit maintenant d'étudier les données générales de la théologie : la vie chrétienne, l'histoire, et de voir comment l'observation et l'analyse s'appliquent à ces données.

I. La vie chrétienne. — Le fait synthétique dont nous venons de parler, dans lequel l'intelligence trouve l'histoire et trouve le dogme, n'est pas seulement la foi, prise à part comme adhésion intellectuelle au dogme. C'est toute la vie de la foi, tout le royaume de Dieu en nous, toutes les réalités qu'étudient l'ascétique et la mystique ; nous dirions que c'est l'expérience chrétienne totale, si nous ne craignons pas que l'idée d'expérience ne fût arbitrairement limitée aux phénomènes conscients et aux phénomènes de la conscience individuelle. C'est, pour le croyant, pour le théologien — puisque l'hypothèse d'une théologie sans rapports avec la croyance est désormais écartée — la réalité ineffable, la

vie de Dieu en nous, « collocation ¹ » de lois naturelles et d'actions surnaturelles. Mais une telle réalité se peut-elle connaître?

Il semblerait que non, car il semblerait que le fait théologique appartient au domaine de l'inconscient. D'une part, la théologie enseigne que l'homme ne peut savoir, de science révélée, qu'il a la grâce : la vie chrétienne étant grâce, elle ne serait pas connue ². Par ailleurs, des psychologues qui ne sont nullement dominés par des préoccupations d'orthodoxie affirment que l'activité religieuse relève du moi subliminal. Les conversions, les vocations, les appels d'en haut, les lumières qui donnent à l'âme paix et force, pénètrent dans la conscience claire tout d'un coup, par irrutions soudaines ; ce sont des vagues violentes qui, de temps en temps, entraînent à la surface de l'esprit les produits engendrés dans ses mystérieuses profondeurs.

Il est vrai. Mais tout n'est pas dit, lorsqu'on a cité le Concile de Trente ou invoqué le moi subliminal. Assurément, l'état de grâce, en lui-même, n'est pas directement objet de conscience ; mais les divers mouvements qui nous poussent au bien, les grâces qui préviennent ou aident notre action, doivent probablement tomber souvent dans les régions claires de l'esprit, car elles sont des lumières pour l'intelligence, des actions sur la volonté, sortes de choses qui se peuvent connaître. Même la grâce habituelle se peut connaître, en tant que l'âme fidèle reconnaît à certains signes qu'elle aime Dieu par-dessus toutes choses et qu'elle serait prête à mourir plutôt que de l'offenser gravement ³. Le Concile de Trente a condamné la doctrine protestante selon laquelle l'âme connaîtrait, par la foi et avec une certitude de foi infaillible, qu'elle est justifiée ; il a laissé intact notre pouvoir d'introspection en ce qui concerne notre vie spirituelle.

Pour les psychologues, la réponse est aussi aisée : la doctrine mystique, si riche en observations, en analyses exactes et subtiles, suppose que Dieu intervient en un mode perceptible. Il faut, disent les maîtres de la vie spirituelle, être

1. Nous prenons ce mot au sens spécial que lui donne Stuart Mill, *Logique* trad. Louis Peisse, I, p. 522. Voir plus haut, p. 131

2. Concil. Trid. Sess. 6 Can 11.

3. Voir, dans la *Revue Thomiste*, l'article du P. Gardeil, la structure de la connaissance mystique, mai-juin 1924. Saint Thomas d'Aquin n'hésite pas à enseigner qu'il y a des signes de l'état de grâce.

fidèle, absolument fidèle aux inspirations de Dieu ; rien de plus lamentable que la résistance à la grâce, cause de l'aveuglement spirituel et de l'endurcissement du cœur. La vraie vie chrétienne, disent-ils encore, ne consiste pas en une activité naturelle, en un déploiement, même complet, des virtualités qui sont en nous. L'homme intérieur modère son action ; il meurt au monde, à soi-même, à tout l'être créé, afin que Dieu vive en lui ; il mortifie tous les mouvements de la nature, attendant, pour agir, que Dieu donne le branle à ses puissances. C'est encore une maxime reçue communément, que le directeur se doit bien garder de conduire les âmes par ses propres lumières, d'après les préceptes de la sagesse humaine : son office est d'observer ce que Dieu accomplit dans les âmes, ce qu'il demande d'elles, afin de leur révéler le but à atteindre et de leur indiquer les voies de l'Esprit : « il s'estimerait le plus malheureux des hommes, s'il avait eu la seule pensée de mettre la moindre parole de lui-même en la place de Jésus-Christ dans une âme ¹ ». Qu'on y réfléchisse maintenant : comment être fidèle aux inspirations de la grâce, si ces inspirations se confondent dans les régions subliminales avec les poussées de la vie organique ? Comment modérer notre activité, comment attendre pour agir que Dieu parle, si sa voix ne résonne que dans le désert de l'inconscient ? Comment distinguer dans les âmes les opérations merveilleuses de Dieu, si elles sont invisibles pour tous ? On ne s'y peut tromper : l'expérience des maîtres de la vie spirituelle témoigne que cette vie est, au moins en partie et dans des signes, accessible à la conscience.

Ce n'est pas, sans doute, que nul homme ait à se vanter de discerner dans les faits individuels, ce qui est de la grâce et ce qui est de la nature, entreprise sacrilège que condamne la psychologie aussi bien que le sentiment chrétien. Pré-tendre, en tel et tel cas, reconnaître, en l'isolant, l'opération de la grâce, revient à admettre qu'il y a des cas séparables dans la vie spirituelle, qu'on la peut partager en morceaux, qu'on y peut isoler des antécédents et des conséquents et les triturer suivant les règles du raisonnement expérimental : cette hypothèse associationniste d'un morcelage psychologique a été définitivement exclue de la psychologie. Les lumières, les sentiments, les impulsions dont nous parlons,

1. Cloyseault. Vies de quelques prêtres de l'Oratoire, II, p. 273.

ne sont pas des morceaux d'esprit juxtaposés, des sortes de prodiges sans rapport avec le reste des phénomènes : ce sont des parties de la nature, se rattachant à un fond caché surnaturel, qui, ordonnées par une finalité, laissent reconnaître à la pensée religieuse l'action de Dieu. En résumé, la vie divine dans l'homme est consciente, mais elle n'est pas consciente en tant que divine : ou, du moins, il n'appartient qu'aux âmes éclairées de la juger divine ¹.

Cette notion d'expérience religieuse, nous le confessons, donne lieu à des difficultés. La moindre assurément est de n'avoir pas été jusqu'ici présentée sous une forme scientifique ; on trouve, sans doute, des descriptions très remarquables dans les écrits de mystique, d'ascèse, dans les directoires des confesseurs ² ; mais ce sont, pour beaucoup, des grimoires fermés, et le souci s'impose à nous de tirer de ces livres vénérables une doctrine que tous puissent entendre. Mais il y a deux difficultés plus sérieuses : en plaçant dans la vie chrétienne, dans la connaissance de la foi, le fait proprement théologique, ne va-t-on pas introduire dans la théologie l'individualisme protestant ? et favoriser le faux mysticisme ?

Le danger n'est pas illusoire, et nous dirons plus loin ³ les moyens de l'éviter. La notion d'expérience religieuse, diversement définie, morcelée, particularisée, constitue bien, en effet, le fond de toute « Religionsphilosophie ». Le chercheur trop hardi, le fidèle imprudent, au lieu de voir dans la vie chrétienne la simple « collocation » de l'histoire et de la dogmatique, risque d'en faire le critère de la foi, de transporter les dogmes de l'Absolu de Dieu dans le relatif de l'âme, de ne leur attribuer qu'une valeur de vie, de substituer à la religion intellectuelle un pragmatisme agnostique. C'est l'aboutissement final de la Théologie luthérienne, déprécier l'objet de la foi pour exalter l'acte de la foi : au terme de l'évolution, il ne subsiste plus que la *fides qua creditur*, on a oublié la *fides quæ creditur*. Le danger est

1. Le lecteur entend bien que nous parlons ici de la vie divine dans le commun des fidèles. Mais cette analyse vaudrait encore, même s'il s'agissait de la connaissance des états mystiques ou de la conscience subjective d'un miracle. L'état passif de l'âme sous les touches de Dieu, la perception d'un fait miraculeux ne sont pas des atomes psychologiques, ce sont des courants de conscience.

2. En particulier dans l'admirable livre de Scaramelli, du discernement des esprits.

3. A propos de la tradition, p. 155 et suivantes.

d'ailleurs d'autant plus grand qu'il ne s'agit pas ici d'une mode de ces derniers temps, d'une simple infiltration protestante. Le mal est plus ancien et plus grave, car la tendance funeste dont nous parlons semble, depuis deux siècles, avoir étendu ses ravages plus qu'on n'a coutume de l'avouer. Un rédacteur des *Etudes* reconnaissait récemment : « Ce qui nous frappe aujourd'hui dans les grands orateurs sacrés du XIX^e siècle, c'est l'absence du dogme. Apologétique et morale, ils ne prêchaient guère autre chose, et encore en étroite dépendance de leur moment, de ses préoccupations¹ » Et le même rédacteur citait ce mot énorme dans la bouche d'un prêtre, parlant de la Trinité : « Moi, je ne prendrais pas la responsabilité de prêcher ça. Ce n'est pas pratique² ». Ce pragmatisme inconscient de nos curés ressemblait beaucoup, sans qu'ils s'en doutassent, à celui de Kant ; ils prétendaient ne toucher au dogme que pour présenter « nos devoirs en tant que commandements divins³ ». Les prédicateurs qui, personnellement, étaient le plus attachés au sens intellectuel des dogmes, croyaient ne prononcer des paroles utiles qu'en venant immédiatement aux « applications pratiques ». Et à ce pragmatisme de la chaire a correspondu, hélas, un pragmatisme des fidèles, qui n'ont plus vu dans le catholicisme qu'un système de rites et de mots appris par cœur, et en sont venus à ignorer que la foi est une doctrine⁴. Aujourd'hui les fidèles éprouvent le besoin de pénétrer dans l'intelligence de nos mystères, le clergé revient aux sources de la doctrine, une véritable renaissance théologique se produit chez nous. N'oublions pas cependant une erreur et un mal si récents, craignons de retomber dans cet enseignement déficient qui est peut-être en partie la cause de la décroissance de la foi en France.

Il fallait dire ce premier danger. L'autre n'est pas moins à craindre. L'expérience religieuse, la connaissance de la foi devenue la base de la théologie, c'est là, semble-t-il, faire place au faux mysticisme. Chaque fidèle, sans autre critère que ses impressions individuelles, jugera chaque

1. Jean Rimaud, *Sur un livre venu d'Oxford*, *Etudes*, 5 novembre 1924, p. 327.

2. *Etudes*, *ibid.*

3. C'est la formule même de Kant. *Die Religion innerhall der Grenzen der blossen Vernunft*, A 216, B 230.

4. Don Chautard a dénoncé ce danger et en a excellemment indiqué les remèdes dans « l'âme de tout apostolat ».

événement de sa vie, en appréciera le contenu religieux, s'imaginera pouvoir aller à Dieu sans aucun intermédiaire, comme si la religion n'était pas, au premier chef, chose sociale et affaire d'autorité. Objection importante et précieuse, car elle nous oblige de marquer en traits précis ce qu'est la plus haute, la véritable expérience chrétienne.

L'illusion des faux mystiques, aussi bien que celle des individualistes protestants, consiste à fragmenter la conscience en éléments que le sujet dissocierait et réassocierait à sa guise, dont il comprendrait adéquatément le contenu, qu'il comparerait et jugerait selon son jugement propre sans se référer à une autorité supérieure, se déterminant uniquement par les conditions individuelles et transitoires du moment : c'est, en somme, la croyance que l'on peut, du point de vue religieux, apprécier un événement absolument à part¹. Déjà, dans notre chapitre sur la religion surnaturelle, nous avons mis en lumière les caractères de l'expérience religieuse totale qui excluent et condamnent cet exclusivisme et cet individualisme. Mais surtout, nous étudions la logique de la Théologie catholique, de l'expérience religieuse catholique, et il est bien évident, sans discussion possible, que l'expérience religieuse catholique est une expérience sociale, dirigée, contrôlée par l'Eglise, et dont la signification ne saurait être étudiée en dehors de l'autorité et de l'interprétation de l'Eglise.

Du reste, la vie chrétienne — insistons maintenant sur son aspect intérieur — n'est pas une somme obtenue par addition d'éléments. La certitude du chrétien adhérant à l'objet de la foi n'est pas l'évidence intuitive d'un événement isolable, comme par exemple, la vue que j'ai, par mes yeux corporels, de l'encrier où je puise et de la plume avec laquelle je trace des lettres. Ce n'est pas non plus la certitude purement formelle qui s'obtient par une démonstration de nature logico-mathématique. C'est encore moins une accumulation de probabilités, car des probabilités ajoutées ne composeront jamais une certitude. Cette certitude est une convergence par finalité d'une multitude d'expériences, de preuves, voire même de probabilités, lesquelles matérielle-

1. Même les phénomènes extraordinaires de la vie mystique, apparitions, extases, etc., ne se peuvent apprécier à part : ils sont justifiés comme surnaturels par la vie du sujet et par l'autorité de l'Eglise : « même si un ange du ciel, écrit Saint Paul, nous annonçait autre chose que l'Evangile, qu'il soit anathème » Gal. 1, 8.

ment séparables, forment néanmoins une unité indissoluble, parce que c'est leur rencontre, leur accord, leur enchaînement qui en fait un tout dont la signification ne se discute plus. Ainsi le savant, ou le sceptique, ou l'ergoteur, peuvent-ils épiloguer sur chacune des lettres d'une affiche de la rue ; ils en peuvent discuter la composition chimique, ou en attribuer les traits à des rencontres de hasard ; mais ils énonceront une proposition de délire, s'ils contestent que les lettres de l'affiche forment tels mots et telles phrases.

Essayons de donner quelque idée de cette certitude en la décrivant, car on décrit les facultés de connaissance, sens ou raison, mais on ne les prouve pas. Le croyant sait, par une expérience individuelle, par une activité de logique personnelle, ce qu'est la vie chrétienne et les vérités qui la fondent. Sans doute, il serait d'ordinaire très embarrassé, s'il lui fallait exprimer en concepts successifs, en syllogismes enchaînés, ce que renferme cette expérience informée de logique, bien que la richesse de son assentiment puisse fournir à la spéculation une énumération inépuisable de points de vue et de preuves. Car, dans la certitude immédiate de la foi des humbles, sont déjà contenus en puissance les arguments discursifs de l'apologétique. L'humble qui pratique de toute son âme sa religion ; qui a de cette religion pratiquée une intuition synthétique, saisit, en cette religion, un enseignement, et, disons plus, comme un écoulement de l'âme de l'Eglise au corps de laquelle il appartient. Et voilà la force singulière de cette preuve d'expérience : l'humble voit du premier coup que le christianisme dont il a l'intuition synthétique, n'a pas été *inventé*, mais qu'il est authentique. En effet, la vie chrétienne qu'il pratique, que l'Eglise lui enseigne et qu'il voit pratiquée par l'Eglise, vie absolument pure et sincère, n'a pu être le produit d'un mensonge : le mensonge n'invente pas et ne produit pas la pureté et la sincérité. Cette vie n'est pas non plus le produit d'une illusion, même sociale et universelle, car l'âme chrétienne, et avec elle l'Eglise qui l'a formée, attendant le mouvement de Dieu, se défiant de soi et des mouvements humains, soumettant tous ses actes au contrôle d'une autorité sage et désintéressée, emploie tous les moyens susceptibles d'empêcher l'illusion. Or l'illusion n'a jamais assez de clairvoyance pour trouver et enseigner les moyens d'empêcher l'illusion. Ainsi le fidèle sait que cette vie, cette doc-

trine dont il a l'intuition et la pratique, et qu'il a reçues de l'Eglise, ne peuvent avoir d'autre origine que l'origine qu'elles revendiquent : et elles revendiquent une origine divine ¹. Nous comprenons maintenant un des rôles de la pratique dans la connaissance chrétienne. D'abord elle obtient la grâce, et c'est le plus important, mais ici nous avons à présenter un autre aspect de l'illumination due à la pratique. La pratique, soit celle personnelle du sujet, soit celle sociale des chrétiens qu'il voit vivre et de l'Eglise sainte, rend aisément accessible une intuition en bloc du christianisme et de son indiscutable valeur de vérité, et la certitude qui l'accompagne est, au sens où l'entendait Léon Ollé-Laprune, une « certitude morale ». Une certitude empirique s'attache, en effet, à des faits isolés donnés aux sens : elle ne les réunit pas, encore moins les interprète-t-elle. Une certitude purement logique est relative aux prémisses préalablement admises, et d'ordinaire notre esprit y mêle des conventions et des artifices. Quant à la « certitude morale », à celle que donne la conscience de la vie contrôlée par l'intelligence, elle s'attache à une convergence, à une finalité d'éléments ; par l'intermédiaire de la pratique, l'intelligence reconnaît un ordre, et, sans être capable d'exprimer la structure logique de cet ordre trop complexe, en reconnaît néanmoins l'évident enchaînement : *audiendo praecepta Dei illuminati non sunt, faciendo illuminati sunt*².

Tel est le fait chrétien, le fait théologique. Il n'est pas l'objet de la théologie, *objectum formale quod*, disent les Théologiens, ni, à proprement parler, le moyen de la connaître, *objectum formale quo*, mais en lui brille la lumière qui éclaire cet objet. Dans ce fait chrétien, vie religieuse individuelle des fidèles et vie religieuse sociale de l'Eglise, se trouve avant tout, car la connaissance prime et promeut les autres activités, l'enseignement de l'Eglise. Les formes individuelles et sociales de la vie chrétienne font partie de

1. Bien entendu, la connaissance du christianisme n'en suppose pas l'accomplissement intégral, la foi ne suppose pas l'état de grâce, hérésie condamnée par le Concile de Trente (session 6, canon 28) L'intuition du christianisme est mobile comme toute pensée concrète ; à son début, elle est une synthèse qui semble pauvre en éléments, elle s'enrichit ensuite sans cesse par la science et par l'action, sans qu'il soit possible de déterminer par expérience à quel moment précis elle s'enrichit (chez le converti) jusqu'à être informée par la vertu surnaturelle de foi. Et comme elle peut préexister à la justification, elle lui peut aussi survivre.

2. Grégoire le Grand, homélie qui figure au bréviaire le lundi de Pâques. hom. 23 in Evang.

ce fait, une psychologie religieuse les doit mettre en lumière. Il y a lieu de suivre dans les consciences tout le progrès de l'action divine, de décrire les phases de la vie spirituelle, toujours, bien entendu, telles qu'elles sont dirigées et contrôlées par l'Eglise. Ainsi la théologie ascétique et mystique, qui en soi dépend du dogme, est, à un autre point de vue, un moyen de le connaître : dans notre propre cœur, nous trouvons la lumière du Christ : *ipse illuxit in cordibus nostris in facie christi Jesu*¹.

En quelques mots, résumons les pages qui précèdent : la théologie veut être étudiée, non pas dans l'abstrait des concepts logiques, mais dans le concret de la vie chrétienne, de la vie chrétienne totale enseignée et dirigée par l'Eglise, avec toute la richesse de ses formes, de ses activités individuelles et sociales, donc avec le secours de la liturgie et de l'oraison. Ce puissant mouvement qui de nos jours emporte tant d'âmes vers l'étude de la prière collective et de la vie spirituelle aboutit à la conception de la théologie esquissée en ces pages.

2. L'Histoire. — La doctrine et la vie chrétienne nous viennent de l'Eglise ; elles revendiquent une origine divine : l'intuition du christianisme, même sous la forme qu'elle a chez les plus humbles, est orientée vers l'histoire et ne peut se développer et s'enrichir qu'avec le secours de l'histoire. Celui-là n'aurait aucun sens chrétien qui ne souhaiterait pas mieux connaître Jésus-Christ, et connaître Jésus-Christ est, de quelque manière, avoir appris de l'histoire. Or l'histoire dont la foi commune a besoin, et à plus forte raison, celle dont la théologie a besoin, veut être étudiée scientifiquement. Sans doute, l'intuition du simple fidèle est certaine ; mais les certitudes obscures de la pensée profonde ont besoin d'être exprimées rationnellement ; il en faut scruter les inébranlables fondements, sous peine de voir les consciences timides vaciller et douter. Ceux qui prétendent se tenir à la « foi du charbonnier », à un empirisme religieux, qui estiment l'Evangile de Jésus-Christ suffisamment établi parce qu'il correspond merveilleusement aux besoins spirituels des âmes, commettent une imprudence bien grave et un impardonnable oubli : d'une

1. II Cor. 4, 6.

part, ils oublient l'Eglise, société historique, de qui nous tenons la vérité et qui seule l'interprète ; et d'autre part, si l'on se borne à justifier la vérité par sa valeur d'usage, on risque d'oublier sa valeur absolue, transcendante, qui donne à la vie chrétienne son prix infini. L'histoire est donc la principale des données de la théologie, mais l'histoire, avons-nous vu, « colloquée » dans la vie chrétienne, dans la connaissance de la foi, en un mot l'histoire théologique. Comment donc étudier l'histoire théologiquement ?

L'histoire, traitée par une méthode exclusivement critique, n'a pas de place à *l'intérieur* de la théologie : elle lui est étrangère. Son rôle ne saurait être que préparatoire : déblayer le terrain, éliminer les erreurs, les préjugés, les hypothèses ruineuses, présenter des documents et des faits exactement observés. En effet, la méthode critique est avant tout une analyse : elle dissocie les faits, en sépare les éléments, les oppose les uns aux autres, les dissout en d'autres faits, puis laisse à l'esprit la liberté d'édifier, avec les matériaux ainsi triturés et comme pulvérisés, des constructions plus ou moins vastes et solides, mais dont tout le plan et la figure risquent de n'être dus qu'à l'esprit. L'impuissance théologique d'une telle méthode est évidente. D'abord elle part du doute, et n'a guère la force de le surmonter. En effet, il n'y a pas de fait particulier, d'événement séparé qui, pris en lui-même *en tant qu'événement séparé*, soit susceptible de prouver une conception de l'univers, de l'âme et de Dieu. Un fait, en tant que fait, est incommensurable avec les jugements dogmatiques, et il ne prend une signification dogmatique que s'il est interprété. Or, interpréter un fait, du point de vue religieux, n'est pas le généraliser par induction, ni en déduire des syllogismes ; ce n'est, ni la proposition empirique de connexions de faits, ni une déduction formelle. Comprendre, expliquer, ramener l'inconnu au connu, rapporter à ce qu'on sait déjà, opération qui suppose dans le sujet la lumière intellectuelle appropriée et les données requises pour qu'une telle assimilation puisse avoir lieu. Entre la connaissance chrétienne et la démonstration qui la fonde, il y a donc une sorte d'implication réciproque, à peu près comme (qu'on nous pardonne cet exemple déficient) dans la philosophie de Descartes, entre l'affirmation rationnelle et la véracité divine. La démonstration apologétique suppose la possession vivante de la foi,

et la possession vivante de la foi repose sur les principes et sur les faits qu'expose la démonstration apologétique. En d'autres termes, celle-ci n'est pas une science profane, mais une des fonctions, la fonction d'établissement et de défense, de la théologie ¹.

Non seulement la méthode purement critique ne fournirait pas une interprétation certaine, elle n'en fournirait pas même une cohérente. Aussi bien pour le Nouveau Testament que pour l'Ancien, nous sommes en présence d'un monde inconnu, d'hommes dont les passions, les pensées, les tendances sont pour nous lettre close. Autant vaudrait faire une psychologie sans introspection. Pour pénétrer dans les secrets des premières âmes chrétiennes, pour remonter au delà le courant de la religion d'Israël, il faut d'abord être parti de la vie de l'Eglise actuelle, et, grâce au fleuve de vie ininterrompu de la tradition, être parvenu avec sûreté jusqu'aux Apôtres et jusqu'à Jésus. Voilà pourquoi, même à se placer au point de vue profane et scientifique des méthodes, la méthode critique est insuffisante et dangereuse pour l'histoire théologique. Ne nous étonnons pas alors si les croyants et les théologiens, poussés d'ailleurs par un tact instinctif plus que par une appréciation objective, se soient méfiés d'elle ; ils ont senti confusément qu'une telle méthode n'est pas bonne pour fonder leur foi, ni pour lui proposer un objet, mais que, par contre, elle la peut détruire.

Quelle histoire alors employer, si l'on ne veut pas de l'histoire critique ? Celle-ci, avons-nous dit, n'atteint pas l'intelligible ; ou, si elle l'atteint, elle l'atteint grâce à des hypothèses arbitraires ; et elle risque toujours, par ses procédés de séparation, de détruire le Christianisme qu'il s'agit de comprendre. Il lui faut donc opposer une histoire qui soit intelligible, certaine, cohérente : ce sera une histoire « colloquée » dans le fait théologique, dans la vie chrétienne. La vie chrétienne, envisagée au point de vue de la psychologie de la connaissance, est une intuition d'ensemble accompagnée de certitude morale ; c'est la perception d'un ordre au sens que Cournot donne à ce mot ; envisagée au point de vue sociologique, elle est une tradition. Cette intuition, déterminée en chaque individu par les réactions réciproques de ses représentations, de ses efforts, de ses passions et de la

1. On trouvera cette thèse démontrée luxueusement dans le *de Revelatione* du P. Garrigou-Lagrange.

grâce ; transmise d'individu à individu selon les lois de la propagation, de l'opposition, de l'adaptation sociales ; possédée, préservée, dirigée par le magistère de l'Eglise, est le véhicule authentique de l'histoire. Seule elle est capable de s'assimiler l'histoire, de la rendre cohérente et intelligible ; seule elle remédie aux deux défauts signalés tout à l'heure de la méthode critique.

1^o Elle pénètre dans le passé par le présent. Le fidèle connaît l'Eglise, source de sa vie intérieure ; il la sait vérace, sainte, parce qu'elle lui a donné une vie sainte, une conscience qui se doit d'être entièrement sincère, et que d'ailleurs cette Eglise lui montre des œuvres de vie sainte et qui ne peuvent provenir que de consciences sincères et pures. Or cette Eglise, qui compte bien plus de morts que de vivants, remonte, à travers les siècles, jusqu'à un fondateur qu'elle dit vivre encore. Il faut aller jusqu'à lui. Par là s'impose une méthode régressive¹. Le présent, seul perçu intuitivement, par une introspection individuelle et sociale, va rendre le sens et la vie aux monuments, symboles du passé ; l'expérience d'aujourd'hui sera le truchement de l'Eglise d'autrefois ; on ira de la sorte de l'Eglise de Pie XI à celle de Benoît XV, de celle de Benoît XV à celle de Pie X, de celle de Pie X à celle de Léon XIII, du xix^e siècle au xviii^e, du xviii^e au xvii^e, et ainsi de suite. Toute prise de possession des faits de la série régressive les agrège à la synthèse vivante de l'intuition-tradition jusqu'à ce que tout l'ensemble de la série soit absorbé. Ainsi, dans la vision du prophète Ezéchiel, les os morts et dispersés allaient se réunir dans la chair continue et vive, et devenaient des corps.

Que l'opération totale ne se fasse jamais ; qu'aucun historien, aussi érudit qu'on voudra, n'ait entrepris la tâche insensée de remonter du présent à Jésus-Christ en suivant la continuité du courant vital de l'Eglise, c'est clair, et nous n'y contredisons pas. On évite l'énumération inépuisable, le parcours de la série infinie d'événements, parce qu'on possède des points de repère, et qu'on sait bien, par le même raisonnement simple (que la vie sincère de l'Eglise vient

1. Nous ne voulons pas dire que scientifiquement la théologie n'ait pas le droit d'aller *progressivement* de la démonstration de la divinité de Jésus à celle de la mission de l'Eglise : voir Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, II, p. 137-141. Mais, outre que la méthode régressive est plus facile et rapide, elle est, en fait, présumée psychologiquement, comme opération vivante, ainsi que nous essayons de le montrer en ces pages.

d'une source sincère) qu'entre les points de repère le courant a coulé continu. Ainsi remontons-nous dans notre passé, et sautons-nous par quelques points de repère jusqu'aux événements de notre enfance, sachant qu'entre ces points de repère notre vie individuelle a coulé continue.

2^o La synthèse totale, une fois constituée, est objet d'une certitude morale, laquelle n'aurait pu adhérer aux faits morcelés et morts qu'isole la méthode critique. La vie chrétienne nous permet donc de trouver dans l'histoire, non une poussière d'événements atomiques, non des raisonnements discursifs qui essaieraient de recoller ces atomes, mais une intuition unifiante.

Tels sont les caractères de la méthode de l'histoire théologique ; elle est régressive du présent au passé, synthétique, intuitive. Grâce à elle, les faits que la critique avait dissous sont, non pas précisément réassociés en un ordre nouveau comme les galets d'un conglomérat, mais fondus en un bloc comme les éléments d'un grès inattaquable. A ce bloc de synthèse et d'intuition adhèrent une certitude morale et une vertu surnaturelle, la foi.

La relation entre la théologie et la pensée commune, entre la théologie et la philosophie nous apparaît plus claire. L'intuition synthétique est à l'origine de toute science, fournissant des matériaux aux expériences ou aux définitions : elle fournit à la science, mais elle n'est pas la science¹.

L'histoire théologique n'a donc pas pour objet l'intuition de celui qui mène et connaît la vie chrétienne, mais les descriptions, les analyses qui s'y réfèrent ou qu'elle illumine. De même la géométrie n'a pas pour objet l'intuition primitive de cette « extensité » que l'association des divers sens et l'usage des signes locaux développent en étendue à trois dimensions, mais le travail discursif que l'intelligence accomplit sur l'étendue. Par là se marque aussi la limite de la théologie. Pas plus que la géométrie, avec ses théorèmes, ne supplée l'intuition de l'étendue réelle, la théologie ne supplée l'intuition du fidèle. Elle la développe, elle s'y rapporte, elle en use comme d'une lumière, elle ne la crée pas. Traduite en langage scolastique, cette doctrine équivaut

1. Divina bonitas... disposuit... ut... rudes habcant facile cognoscibile compendium motivorum credibilabitatis ad plenam certitudinem, quæ poterunt per disciplinas apologeticas distinctiore et ampliori explicatione confirmari (*acta Conc. Vat. Coll. Lac. VII, p. 533*).

à la thèse : il n'y a pas de théologie véritable sans la foi, l'*habitus* théologique dépend de la vertu surnaturelle de foi ; la théologie des hérétiques, fût-elle extérieurement une série restreinte de propositions vraies, n'est pas, parce qu'il lui manque la lumière intérieure, une théologie.

3. Observation et analyse. — On ne s'en tient pas là. On ne se fixe pas dans l'histoire. La pensée profonde n'est pas un idéal logiquement antérieur aux faits et désormais inaccessible ; elle n'est pas non plus un accident heureux, un état qui succéderait par hasard aux recherches analytiques et qu'on garderait tel quel comme un héritage inattendu. La nécessité s'impose à nous d'explicitier le dogme, de faire pour le comprendre ce que nous pouvons, de « rationaliser », d'édifier une science de la foi. Du moment que tout se transforme en science, que l'attitude rationaliste peut s'appliquer à tout ¹, elle doit aussi s'appliquer à la religion.

Ce passage de la vie chrétienne à la spéculation est inévitable comme une fatalité, mais aussi bienfaisant comme un idéal. On pourrait, avec les grands contemplatifs, en montrer l'utilité supérieure, expliquer comment toutes les initiatives du dévouement des saints ont leur source dans leur oraison, et comment leur oraison a sa source dans la connaissance spéculative du dogme chrétien, et est sans cesse vivifiée et dirigée par elle. Mais la nécessité et l'utilité concernent tout fidèle, quelque médiocre qu'il soit. De même que tout homme pensant, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, fait de la philosophie, parce que suivre certaines routes et tracer quelque plan à travers la jungle des idées est une conséquence nécessaire de la possession de la raison, de même tout chrétien qui pense théologise à quelque degré. Il est vrai que certains maîtres ont voulu n'avoir, en fait de théologie, que les paroles de l'Écriture : ce fut la prétention des Réformateurs, et les archaïsants de notre ^{xvii}^e siècle étaient assez portés à déprécier la théologie scolastique pour s'en tenir à l'Écriture et aux Pères. Tendance qui allait à l'encontre du besoin et de l'élan le plus irrésistible de l'esprit, et qui équivalait à une condamnation de toute science et de tout art pour s'en tenir au sens commun et à l'empirisme

1. Milhaud. *Etudes sur la pensée scientifique*. L'idée de science, p. 1-19.

grossier. Lorsque nous voulons vraiment comprendre les paroles sacrées de l'Écriture, nous nous rendons vite compte qu'il nous est impossible d'en rester à la lettre, si nous tenons à penser autre chose que des mots et à mettre sous les mots une idée définie. Quand nous lisons que « le Verbe s'est fait chair », trois questions surgissent aussitôt : qu'est-ce qui est signifié par le mot « Verbe » ? par le mot « chair » ? par le mot « devenir » ? Et les réponses à ces questions veulent toute une recherche. Bien plus, quand ces réponses auront été apportées, elles suggéreront toute une série de questions subsidiaires, et à la fin il y aura dans l'esprit une multitude de propositions qui, entourant la donnée révélée, lui donnent entièrement la forme d'une doctrine ¹.

Celui qui a des convictions religieuses, comment n'essaierait-il pas de les rendre consistantes, cohérentes ; et cela, qu'est-ce autre chose que de faire de la théologie spéculative ? et ces convictions elles-mêmes, il manquera quelque chose à leur certitude si elles ne s'appuient sur les raisonnements des autres et sur un fondement de réflexion personnelle : le fidèle, et surtout le pasteur seraient bien pauvres, qui ne seraient pas capables de dire : suivez-moi dans ma pensée comme dans ma vie ².

La théologie spéculative, avec son développement illimité et ses constructions les plus hardies, est donc exigée par la vie chrétienne, et nous avons droit de maintenir, selon ce qui a été établi plus haut, qu'elle est « colloquée » dans la vie chrétienne.

Ce n'est pas à dire, bien évidemment, que le dogme, que la théologie spéculative qui l'exprime et le développe, soient contenus dans la vie chrétienne comme l'un de ses produits. Tout au contraire : entre la vie chrétienne et le dogme, la principale relation, celle de causalité, assure la priorité au dogme qui inspire et éclaire la vie. Mais, par ailleurs, le dogme est dans la vie religieuse, parce que l'intuition religieuse est une tradition sociale, et que cette tradition a tout reçu de l'Eglise. Seulement, le dogme est présent dans cette tradition de manière souvent obscure et enveloppée, et il importe de le dégager. Ce travail revient

1. Voir Newman, *an Essay on the development of christian doctrine* (1845), p. 97-98.

2. Nous sommes heureux de prendre ces considérations dans un manuel protestant, Cave, *Introduction to Theology*, p. 13-14.

à la « théologie positive », science d'observation et d'analyse rationnelles. On voit aisément que la méthode qui aboutit à la théologie positive, encore qu'elle cherche le dogme présent dans la conscience vivante, est tout à fait distincte de la méthode apologétique dite « d'immanence ». Nous traitons en effet de la théologie, c'est-à-dire de la science de la révélation possédée, tandis que la méthode « d'immanence » est une méthode de recherche de ce qu'on ne possède pas encore pleinement, de ce qu'on ne possède qu'en pressentiment et en désir secret. Le rôle de cette méthode d'immanence est de connaître et de diriger les opérations de la conscience en quête de la vérité religieuse et qui doit arriver à l'atteindre, parce qu'elle en possède déjà le gage ; le rôle de la méthode théologique positive est de dégager par abstraction, par analyse des données intelligibles, la vérité traditionnelle que l'action de l'Eglise a fait passer dans les consciences chrétiennes. Il est d'ailleurs évident que la théologie positive scrute des documents *écrits*, résidus de la tradition orale et de la vie ; mais il importe que le théologien fasse sans cesse effort pour interpréter ces résidus écrits en les replaçant dans le courant de vie de l'Eglise actuelle.

Y aurait-il lieu d'introduire, dans la théologie *proprement dite*, cette méthode d'immanence dont nous venons de parler ? Certains motifs justifieraient cette adjonction ; d'autres y feraient obstacle. Disons brièvement ces difficultés. Sans doute, il est légitime et excellent d'essayer de décrire les mouvements de la nature, soit en elle-même, soit informée par la grâce, vers la vérité religieuse intégrale : c'est le moyen de montrer la vérité religieuse désirable pour la volonté et assimilable pour l'intelligence. A quoi bon, en effet, proposer aux hommes une Révélation, s'ils refusent de s'en occuper ? Que répondre à celui qui vous dit : « Jésus-Christ, l'Eglise, que m'importe ? questions qui n'ont pas de rapport avec ma vie, avec mes recherches, mon bonheur ? Je n'ai pas le temps d'y penser. Cela m'est égal ». Et si l'on insiste, de quel droit imposer à quelqu'un une étude dont il dit n'être pas sûr d'avance que l'objet soit sérieux et digne d'attention ? Il faut donc lui montrer qu'au fond et malgré son vouloir apparent et sa persuasion illusoire, il a besoin de cette étude et que cette étude s'impose à lui. Rien, par conséquent, de plus louable qu'une psychologie de l'action humaine, pour servir d'introduction à la théologie. Ne

devrait-on pas alors faire entrer dans la science théologique elle-même cette introduction psychologique?

Il nous semble que non. Qui dit méthode, dit liaisons de notations rationnelles, technique qu'on enseigne, procédés communicables. Or qui dit « méthode d'immanence », dit moyen d'acquérir la foi en partant des besoins de l'action. Ainsi formulée, l'entreprise déborde les cadres de la science purement rationnelle, car il faudra sacrifier l'originalité de l'action vivante individuelle à la rationalité de la méthode, ou la rationalité de la méthode à l'irréductible originalité de l'action. Tient-on avant tout à la méthode, à l'emploi du discours logique? Nulle introspection, nulle description ne suffira : pour rendre les résultats de l'observation universellement valables, il les faudra forcément formuler en des lois et exposer le système de ces lois en une théorie rationnelle : et cet emploi dialectique de la pensée sera une démonstration du dehors, une nécessité de droit, non une attirance par l'intérieur, une révélation gratuite. Or le Royaume de Dieu est en nous, et il est un fait contingent : les dogmes ne peuvent être, la foi ne peut être le terme d'un mouvement dialectique. Ou bien tient-on avant tout à respecter l'originalité de l'action et des faits, à en exprimer, autant que faire se peut, la richesse inépuisable et la qualité hétérogène? C'en est fini alors de toute prétention logique : on demeure dans l'individuel, on ne peut donner à la preuve cette « objectivité normale », cette force d'assentiment universel qui est la marque de la science et qui contraint la conviction des hommes qui pensent ¹.

La « méthode d'immanence » est ainsi condamnée, au point de vue de la logique abstraite, à une œuvre contradictoire : donner, par un procédé d'emploi communicable, une réalité incommunicable ; assurer une « circulation sociale » à ce qui n'en est pas susceptible. Car se convertir, parvenir à la foi, c'est trouver, et il n'y a pas de procédés mécaniques pour trouver, pas plus qu'il n'y a un déterminisme de la grâce. M. Edouard Le Roy a montré naguère, dans un remarquable article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* ², que l'invention se fait dans l'obscur, le profond, l'incommunicable ; que l'irrationnel y joue un rôle ; que

1. Milhaud. *Etudes sur la pensée scientifique*, p. 18.

2. Le Roy. Un positivisme nouveau. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, p. 150.

parfois même l'erreur est l'occasion grâce à quoi la vérité est découverte. Toute tentative est donc vaine qui prétend faire passer en bloc la vérité religieuse, par des procédés purement dialectiques, par une « circulation sociale », chez ceux qui ne la possèdent pas déjà. On peut sans doute et l'on doit la suggérer, la présenter comme croyable, comme désirable, comme libératrice. On peut, par un art subtil d'influence morale et de persuasion, amener les âmes à se mettre dans les dispositions de cœur requises pour accepter la lumière et les amener à reconnaître, par une réflexion personnelle, l'insuffisance de leur vie et le besoin d'orienter plus haut leur action. La méthode d'immanence, ainsi pratiquée individuellement, acquiert ainsi l'objectivité normale qui convainc. Mais n'essayons pas de l'introduire dans la théologie, science rationnelle : n'essayons pas d'introduire dans la science de la vérité possédée une technique de l'invention.

CHAPITRE IV

L'ESPRIT DE FOI ÉTUDE DE LOGIQUE APPLIQUÉE

Pour décrire la méthode d'une science, on peut entendre son travail de deux manières. Ou bien on étudie, d'une façon technique, les divers procédés de recherche et d'exposition dont use cette science : analyse, synthèse, induction, déduction, etc. Ainsi, dans la Logique de Wundt, l'étude de chaque science est conduite avec un soin du détail technique qui a le mérite de rester toujours en contact avec la vie réelle de l'esprit, mais qui a le défaut de rendre l'exposé embarrassé et confus. A peu près toute science, une fois ou l'autre, emploie tout procédé logique, et il semble ainsi que les différences spécifiques disparaissent. Ou bien on s'élève un peu au-dessus de la logique technique des procédés, pour ainsi dire, matériels de la science, et l'on essaie de pénétrer à l'intérieur de l'esprit qui l'anime, de retracer la courbe générale de son mouvement, de marquer les lois principales de sa finalité. On s'occupe donc moins de la science que des savants, de leurs habitudes d'esprit, de leurs tendances, de leurs divinations, et cette logique se rapproche de la psychologie. Ainsi sont traités la plupart des articles qui composent le recueil de « la Logique dans les Sciences ¹ ». L'une et l'autre manières sont légitimes, nécessaires, et s'appellent mutuellement : il importe, en effet, de ne pas regarder seulement la science faite, mais la science qui se fait ; non seulement le corps immobilisé, mais l'esprit vivant qui l'anime. Et il paraît plus naturel de considérer d'abord l'esprit créateur de la science avant de décrire les procédés techniques qu'il s'est créés pour instruments et l'œuvre qui en résulte.

1. Alcan. *Deux séries.*

Or, s'il y a un esprit mathématique, un esprit historique, c'est-à-dire des dispositions psychologiques caractéristiques des mathématiciens, des historiens, etc., il doit exister aussi un esprit religieux, celui des théologiens et., en général, de tous ceux qui s'adonnent à l'étude des diverses sciences religieuses. Il a pour rôle, et d'écarter les erreurs, et d'aller au vrai par une sorte de divination qui parfois s'élance d'un bond au-dessus des procédés techniques, ou, en tout cas, en dirige l'application. Ainsi l'épigraphiste qui a l'esprit de sa science (tel le cas de de Rossi) reconstitue toute une inscription à l'aide de quelques fragments de pierres, ou en marque la date d'après la forme et la beauté des lettres. Cet esprit religieux, avec ses audaces saintes et parfois miraculeuses, avec ses lenteurs et sa prudence, nous allons essayer de le décrire, c'est-à-dire d'en montrer les caractères et les exigences. Les chrétiens l'appellent « esprit de foi ».

Le lecteur aura toujours présent à la pensée, au cours de cette étude, que l'esprit de foi est un élément essentiel de la recherche et de la méthode théologique, et qu'en le décrivant ici nous ne faisons pas œuvre, du moins directement, d'édification, mais de science. Il retiendra aussi que notre description sera forcément directive et pratique, autant que psychologique. Nous nous croyons permis de suivre la voie tracée par les écrivains qui ont traité de l'esprit mathématique, de l'esprit historique, etc. Ils n'ont pu s'astreindre à décrire les tendances profondes du mathématicien, de l'historien, en accumulant des références qui, du reste, n'eussent jamais paru suffisantes : ils se sont contentés de marquer ces tendances, telles qu'ils croyaient les reconnaître dans la marche générale de la science, telles qu'ils croyaient les voir s'exprimer par les besoins de l'étude et de la recherche. Il faudrait donc, pour éviter tout soupçon d'arbitraire, se déprenre assez de ses propres habitudes d'esprit pour ne rapporter que les habitudes communes au groupe général des penseurs d'un domaine scientifique, ou plutôt, les habitudes qu'ils déclarent devoir posséder. Pussions-nous réussir à montrer ainsi ce que doivent être les habitudes d'esprit du théologien, c'est-à-dire l'esprit de foi ¹.

1. Cette expression désigne souvent « la foi inspirant la vie ». On nous pardonnera d'en spécialiser l'emploi, de désigner par là « la foi inspirant le travail intellectuel. »

1. Caractères de l'esprit de foi. — a) *La docilité.* — Juger *ex analogia universi* est un principe de recherche scientifique commune : si la science a pour but de découvrir des lois universelles, des lois reliées les unes aux autres, des classes d'êtres doués des mêmes caractères et des classes d'êtres ordonnés en séries hiérarchiques, elle n'avance jamais qu'en se dirigeant dans l'inconnu d'après ce qu'elle connaît déjà, et en cherchant à assimiler l'inconnu au connu. Et avant d'être une habitude de la connaissance scientifique, ce principe d'analogie est une habitude du sens commun : il est un résultat de la loi d'association qui gouverne toute notre pensée spontanée, et aussi de bien d'autres tendances dont nous allons dire un mot. Cette habitude si enracinée, nous sommes instinctivement portés à la vouloir suivre en matière religieuse. Outre l'habitude qui est une seconde nature, il y a l'attachement à notre propre jugement : nous tenons à apprécier par nous-mêmes, c'est-à-dire d'après les éléments que nous possédons déjà. Il y a aussi la curiosité, et l'instinct profond de dominer le monde en réalisant un avenir prévu ou tout au moins en reconnaissant un avenir prévu. Sans accepter les exagérations du Pragmatisme, il faut admettre l'élément de prévision inclus à peu près dans tout acte de connaissance : tournés tout entiers vers l'avenir, nous escomptons, dans toute pensée, les réalisations qui en dépendent, et s'il n'y avait pas d'avenir, bien peu de gens se soucieraient de savoir.

Or ces dispositions, pour naturelles qu'elles soient, apparaissent directement contraires à celles qui sont requises dans la recherche religieuse. S'il y a une religion vraie, une relation intime de l'homme à Dieu, une révélation de Dieu à l'homme, de telles relations échappent évidemment à l'explication scientifique, et même, pour qu'elles soient acceptées comme réelles, il faut que nous leur reconnaissons, comme le voulait Cournot, une singularité « qui les soustrait aux analogies naturelles et aux jugements de la raison »². Avec son langage mystique et ses comparaisons empruntées à la Sainte Ecriture, saint Jean de la Croix dit en termes différents exactement la même chose : la foi, dit-il, « est beaucoup plus élevée au-dessus de nos lumières

. Voir Calderoni. La prévision dans la théorie de la connaissance. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 559-576.

2. Voir Segond. Les idées de Cournot sur l'Apologétique. *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1912.

naturelles que nous ne l'avons fait comprendre ; car bien loin de nous donner une science évidente, elle surmonte tellement toutes nos connaissances, qu'on n'en peut juger comme il faut, quelque parfaite contemplation que nous ayons. Nous parvenons aux autres sciences par la lumière de l'entendement : *mais il est nécessaire de renoncer à ces lumières pour obtenir de Dieu la connaissance que la foi nous donne*. L'entendement s'obscurcit même par sa propre lumière, afin d'être éclairé des lumières de la foi. Il est donc constant que la foi est une obscure nuit au regard de l'âme, que c'est par cette obscurité que la foi l'éclaire ¹ ». Celui qui a l'esprit de foi est donc persuadé que les conduites de Dieu n'ont point de rapport aux nôtres : *non sicut viæ vestræ, viæ meæ* ² ; que ses jugements sont un abîme : *judicia tua abyssus multa* ³ ; que lui-même est le Dieu caché ⁴, triomphant de notre science ⁵. Il ne refuse pas d'accepter ce qui n'est pas une répétition de son expérience, ce qui est sans commune mesure avec ses propres habitudes d'esprit, ce qui dérouté ses prévisions, déjoue ses calculs, confond son jugement. Il n'a pas honte du scandale de la Croix ; il sait « que le déraisonnable de la part de Dieu est plus sage que les hommes ⁶ ». De ce point de vue, rien ne lui semble plus impossible : il n'aura jamais l'audace d'imposer par la pensée une mesure à la vérité de Dieu, ou de faire entrer dans ses prévisions l'action de Dieu. Or cette docilité de l'esprit de foi vis-à-vis de la révélation divine équivaut tout à fait à cette disposition de renoncement que nous constatons chez les véritables tenants des méthodes expérimentales : chez eux, les antiques et puissantes associations qui constituent le sens commun ont été dissociées par une analyse impitoyable, nul préjugé social ou héréditaire n'a été respecté par la critique ; la raison, se tenant en contact perpétuel avec les faits, ne cherche qu'à les constater et à découvrir l'élément intelligible qu'ils contiennent. Docilité absolue chez le savant, par rapport à l'expérience ; chez le fidèle, par rapport à la parole, à l'action, à l'autorité venant de Dieu, et qui sont aussi, en quelque manière, une expérience.

1. Montée du Mont Carmel, livre II, ch. III, traduction de M. Maillard.

2. Is. 55, 8.

3. Ps. 35, 7.

4. Is. 45, 15.

5. Is. 44, 25.

6. I. Cor. I, 25.

b) *Sincérité*. — Mais il s'agit d'une expérience ayant pour terme le divin, il s'agit de faits qu'on peut qualifier de divins, non d'erreurs ou de tromperies humaines. En matière aussi sacrée, l'ombre même du mensonge est à craindre. La recherche excessive en matière de conduite personnelle, la confession journalière de Saint Ignace de Loyola, l'examen bi-journalier qu'il a imposé à sa Compagnie ne sont pas seulement une méthode de purification subjective, mais aussi de constatation objective. On usera des mêmes méthodes par rapport à la Révélation. Aucun contrôle n'est superflu, aucune garantie n'est de trop quand il s'agit de constater une intervention divine dans le monde. Les fidèles ne refusent pas à Dieu la puissance de se manifester à eux par les sens et par l'imagination ; mais il y a danger, remarque Saint Jean de la Croix, que les fidèles ne s'attachent à l'élément sensible et n'abandonnent la nudité spirituelle et l'obscurité qui sont essentielles à la foi, et il y a danger aussi que le démon n'essaie de les tromper par des représentations sensibles qui simulent l'action divine. « C'est pourquoi il est de la prudence et de la nécessité de craindre toutes ces choses et de leur fermer l'entrée ; car, en les fuyant, on évite les surprises du démon, et on rompt les empêchements de la vraie foi ; enfin l'esprit en retire beaucoup de fruit. » « Il est donc expédient que l'âme les méprise et les rejette, de quelque endroit qu'elles puissent venir ¹ », car, si elles viennent réellement de Dieu, « elles font leur effet en un moment, et ne donnent pas à l'âme le temps de délibérer si elle les acceptera ou non ². » En un mot, l'attitude du fidèle vis-à-vis de faits réputés divins, soit dans son expérience extérieure, soit dans sa vie intime, c'est le détachement de ces faits sensibles, c'est l'opposition, et il ne s'incline que s'il est terrassé dans cette lutte avec le Tout-Puissant. Et les prescriptions de Jean de la Croix, du Docteur mystique, sont si bien suivies tout le long de l'histoire de l'Eglise que souvent on serait presque scandalisé en constatant l'incrédulité des âmes religieuses et leurs exigences vis-à-vis de Dieu pour se décider à croire qu'il a parlé. L'histoire de Gédéon en est le symbole : il a demandé le miracle de la toison que couvre la rosée tandis que la terre est sèche aux alentours, et le miracle réalisé ne lui suffit pas ;

1. Montée du Mont Carmel, livre II, ch. XXII.

2. *Ibid.*, p. 63.

il en réclame ensuite la contre-épreuve, il veut que la toison reste sèche quand la terre sera partout abreuvée de rosée. Et Dieu ne lui refuse pas une telle surabondance de signes et de preuves. Mais cette incrédulité des âmes religieuses à l'égard des miracles, des visions, des révélations, des promesses non encore prouvées divines, n'a rien de commun avec l'absence de foi des impies et des sceptiques : c'est simplement l'autre face de leur docilité à tout croire, c'est la même attitude de respect à l'égard de ce qui est sacré, la même exactitude à scruter les titres de la Révélation officielle ou à critiquer les dires des révélations privées ¹.

Combien une telle attitude est loin de la tromperie demi-consciente, de l'auto-suggestion que les incrédules attribuent aux fidèles ! On prétend trouver chez ceux-ci « une volonté de voir ou une volonté de ne pas voir, un effort pour se persuader soi-même », et ce serait « habituel, du reste, chez beaucoup de croyants cultivés et formés aux méthodes scientifiques ² ». En réalité, nous ne sommes pas des gens qui, par le désir des consolations de la religion et des récompenses célestes, par crainte de la possibilité d'un enfer, accompliraient un coup de force de volonté dont le résultat serait de croire sans motifs rationnellement valables. Bien au contraire, le fidèle pousse à ce point l'adoration de Dieu et la sincérité envers soi qu'il refuse, de parti pris, de s'attacher aux faits sensibles qui lui révèlent Dieu.

c) *Sévérité en matière de preuves*. — La sévérité en matière de signes et de preuves est le résultat de cette sincérité. Si je tiens tant à ne me pas tromper moi-même, je tiens autant à n'être pas trompé par les autres. Libre à Dieu de me parler par les hommes ; et, s'il veut éviter les dangers de mes méprises, de mes illusions et de ma vanité, il me parlera par l'intermédiaire des hommes : la foi vient de l'ouïe, et l'ouïe écoute la parole du Christ ³. Mais justement parce que la foi est suscitée et nourrie par la parole du Christ confiée aux hommes, parce que le rôle des évangélistes est plus glorieux, je dois connaître les titres qui fondent leur autorité, et être toujours prêt, selon la parole de saint Pierre, à rendre raison de ma foi ⁴.

1. Ce n'est là qu'un des aspects de la question. Le mérite de la foi trouve à s'exercer jusque dans les phénomènes. Voir p. 168 et sq.

2. B. Croce. *La Filosofia di Giambattista Vico*, p. 154.

3. Rom, 10. 17-18.

4. 1 Pet. 3, 15.

Rendre raison de ma foi aux autres et à moi ne consiste évidemment pas à instituer un doute méthodique sur ma foi, à supprimer ce que je possède sous le prétexte absurde de le mieux posséder. Pas plus ici qu'ailleurs, la Critique véritablement scientifique n'ébranle les certitudes premières : elle reconnaît la nature et les fondements de l'autorité de Dieu révélant et de l'Eglise sa médiatrice comme, au point de vue naturel, elle reconnaît la nature et les fondements des principes de la raison et du témoignage des sens qui en sont les médiateurs.

d) *Obscurité.* — Ce n'est pas à dire que la foi cesse d'être obscure. Elle l'est essentiellement, et les preuves en sont évidentes. 1^o Tous les fils de l'analogie avec les choses naturelles sont rompus : mon expérience, la formation naturelle de mon esprit, les jugements tout faits que la tradition sociale me transmet, ne me sont plus d'usage ici, et même leur usage serait illusoire et trompeur. 2^o Ensuite, les vérités de la foi, quelque lumineuses qu'elles soient en elles-mêmes, sont sans relation avec mon expérience : c'est une lumière très éclatante qui fait disparaître l'éclat d'une autre lumière très petite et qui éblouit les yeux habitués à cette autre lumière. « Si l'on racontait à un homme des choses dont il n'aurait ni acquis la connaissance, ni vu la ressemblance en peinture ou en quelque autre manière, il ne les connaîtrait pas plus que si on ne lui en avait point parlé. Par exemple, si on lui soutenait qu'il y a dans une île une espèce d'animal qu'il n'aurait jamais vu, et dont il ne trouverait aucune ressemblance dans les animaux qui lui sont connus, il n'en concevrait aucune idée, quoiqu'on lui en rapportât beaucoup de choses. De même, si on faisait à un aveugle-né une description de la couleur blanche ou rouge¹. » Prétendre avoir l'intelligence des données de la foi équivaut donc à les nier : dans le jour, c'est-à-dire au milieu des connaissances que nous fournit ce monde sensible, la foi est une colonne de nuée ; loin d'éclairer, elle répand les ténèbres. Et de même il est écrit, à propos du nuage qui remplit le Temple au jour de la dédicace, que « le Seigneur dit qu'il habite dans la nuée² ». De là vient l'aveuglement de quiconque essaie, avec l'esprit du monde, d'entendre les choses de Dieu. En une séance de la Société de Philosophie, quel-

1. *Montée du Mont Carmel*, livre II, ch. III.

2. I Reg. 8, 12.

qu'un prétendait un jour que s'il était demandé à un chrétien, non pas pourquoi il croit, mais simplement ce qu'il croit, le chrétien serait incapable de répondre autrement qu'en répétant mot à mot, sans les entendre, les formules du catéchisme. Et il est probable, en effet, que beaucoup de fidèles, n'étant pas formés à la théologie, seraient assez embarrassés d'expliquer ce qu'ils croient. Mais leur difficulté de s'exprimer proviendrait d'une cause plus profonde que l'ignorance de la théologie : la plupart des fidèles vivent beaucoup plus de la vie du monde que de la vie chrétienne ; la prière tient, dans leur existence, une place limitée à quelques instants précis, et, en dehors de ces moments si parcimonieusement comptés, ils ne pensent que d'après les préjugés sociaux et leur expérience personnelle, « ex analogia universi », dirait Cournot, c'est-à-dire d'après les idées du monde que Jésus-Christ a maudit. Quoi d'étonnant si la foi n'est pour eux qu'une colonne de ténèbres, et, si, en se rendant au Temple, ils y voient Dieu habiter dans la nuée ?

c) *Lumière*. — Et pourtant la colonne, qui est de nuée en plein jour, est de la lumière dans la nuit. Il suffit de se dépouiller de l'esprit du monde, d'entrer dans la nudité de la foi, pour qu'apparaisse cette lumière, mais lumière si délicate et si différente de celles auxquelles nos expériences basses sont accoutumées, qu'elle n'est pas toujours remarquée par ceux qui la possèdent. C'est pourquoi il importe de montrer qu'elle est, en montrant les principaux objets qu'elle éclaire.

a) La conduite d'abord. Dans l'embarras des morales philosophiques, la foi seule inspire une conduite dont les principes fournissent la solution de tous les problèmes concrets, dont la cohérence assure la paix du cœur et satisfait toutes les espérances. La paix du cœur, la tranquillité résultant de l'ordre entre nos pensées, nos aspirations, nos besoins et nos forces, ne peut être qu'une paix où l'intelligence se retrouve, une paix toute faite de lumière. Or, cette paix est un privilège des Saints, mais il est au pouvoir de chacun de l'acquérir, et, par son expérience, d'être illuminé par la raison divine qui met cet ordre. Il en trouvera les moyens dans les admirables livres du P. Ambroise de Lombez ¹.

1. *Traité de la Paix intérieure. Traité de la joie de l'âme chrétienne*. Le P. Ambroise de Lombez est un capucin du XVIII^e siècle, l'un des grands maîtres spirituels de cette période qui semble si stérile en saints. Ses œuvres, fréquemment réimprimées, l'ont été récemment par la librairie de Gigord.

b) La lumière divine n'éclaire notre conscience et nos actions que par les vérités surnaturelles auxquelles nous adhérons. Avant d'être la « lampe pour nos sentiers ¹ », la parole de Dieu nous a donné « les yeux illuminés du cœur ² ». On n'en finirait pas, si l'on voulait énumérer toutes les phrases de saint Jean, de saint Paul, des Pères Apostoliques, où se retrouve cette métaphore de la lumière. Dieu est Lumière ³. Le Verbe illumine tout homme qui vient en ce monde ⁴. Nous contemplons la gloire de Dieu à visage découvert, et nous nous transformons en cette même image de clarté en clarté ⁵. Aussi est-ce une expression courante, dans les textes ecclésiastiques, que la foi est une « grâce de lumière » ; il y a, de plus, des dons du Saint Esprit, dons de sagesse, dons d'intelligence et de science, et qui consistent en une connaissance éminente, soit des principes des vérités surnaturelles, soit de la liaison intelligible de ces vérités, soit même de leur réalisation, de leur justification dans l'expérience. Et les anciens parlaient d'une « lumière théologique », dérivée de la vertu de foi, nécessaire pour que la science sacrée fût légitimement constituée et correctement comprise et enseignée. Que cette lumière de foi, à laquelle nous croyons, soit certifiée par l'expérience des âmes qui sont dépouillées d'elles-mêmes, entrées dans la « nuit obscure » et attachées à Dieu, rien de plus notoire. On en trouvera le témoignage dans la vie de tous ceux qui ont vécu par la foi : *invisibilem tanquam videns sustinuit* ⁶.

c) L'effet de la lumière de foi se manifeste dans ce que j'appellerais « l'explication universelle ». Prenons, *en dehors de la philosophie de l'Eglise*, les systèmes. Chacun d'eux se heurte ici ou là, à une expérience qui le met en pièces ; ou bien, si l'on en tire les conséquences jusqu'au bout, on aboutit, par la logique même du système, à des conséquences contradictoires aux principes ou démenties par les faits. La critique interne a raison ainsi de tous les systèmes. Et même, la discordance entre les doctrines et ce qu'on prétend leur faire expliquer est si énorme qu'elle paraît ridicule, et qu'il serait de mauvais goût d'insister sur un fait

1. Ps. 118, 105.

2. Eph. 1, 18.

3. I Jo 1, 5.

4. Jo, I, 9.

5. II Cor. 3, 18.

6. Heb. 11 27.

si palpable. En dehors de la foi, il n'y a pas d'explication. Or, la foi explique tout, du moins tout ce qui a pour nous une valeur, d'une manière si simple, si forte, si cohérente, que l'explication justifie avec évidence son principe. Pareillement, les hypothèses scientifiques ne se prouvent pas en elles-mêmes ; mais lorsque toute autre hypothèse, appliquée aux faits, se révèle insuffisante, lorsque tous les faits sont reliés entre eux et expliqués par des lois toutes rattachées à un même principe, et que ces lois et ce principe forment une unité intelligible, le savant n'hésite pas à embrasser, comme un fondement inébranlable de certitude, l'hypothèse qui jouit de ces privilèges de simplicité, de fécondité et d'universelle explication. Or, que la foi ait ces privilèges, le diront tous ceux qui, vivant d'en contempler les mystères, en contrôlant tous les dires, organisant toutes leurs pensées d'après ses principes, y trouvent, pour leur intelligence spéculative et pratique, un principe inépuisable d'unité, d'ordre et de certitude.

d) Si l'esprit de foi est, objectivement, une lumière, lumière de la vie morale, lumière des mystères invisibles, lumière de toute pensée spéculative, il doit consister, subjectivement, en un état surnaturel d'illumination, en une participation à la lumière de Dieu. La théologie, qui en dérive, doit donc être dans l'homme, non seulement un édifice de concepts et de preuves comme les autres sciences qu'apprennent les hommes, mais la possession intérieure d'un don surnaturel que l'enseignement, en tant que tel, ne transmet pas ; et, pour tout dire en un mot, seuls connaissent réellement et comprennent la théologie ceux qui ont la foi. Et c'est bien en effet ce qu'enseigne l'Eglise, du moins quant à la connaissance générale des mystères, et ce qu'enseignent très précisément les théologiens, en ce qui concerne leur science. Tout le monde sait que la foi est un don de Dieu : l'Ecriture et les Conciles l'ont dit maintes fois. Non seulement la foi est une action de Dieu en nous, surnaturelle par son origine comme un miracle matériel quelconque, mais elle est, suivant l'Ecole thomiste, une connaissance intrinsèquement surnaturelle : c'est-à-dire que non seulement la liaison des notions révélées est due à une action divine, mais cette liaison elle-même n'a de sens, n'est formellement comprise que par une lumière divine : autrement, l'homme se trouve devant les concepts révélés, comme le

chien qui entend des paroles humaines ¹. Et la théologie, science dont les principes sont dérivés de la science de Dieu, est, dans celui qui la possède, un état, un « habitus », non pas intrinsèquement surnaturel, puisqu'elle s'acquiert par le travail, mais qui a son origine dans quelque chose d'intrinsèquement surnaturel, dans la foi. Et qui perd la foi, perd aussi la théologie ².

Sans doute, il y a une théologie des hérétiques, et dont des portions très grandes peuvent être vraies, et dont les raisonnements sont fondés ; et cette théologie, faisait remarquer Vasquez, ne change pas essentiellement si l'hérétique revient à la foi catholique ; et d'ailleurs, ajoutait-il, il n'est pas nécessaire de posséder surnaturellement les principes de notre foi connus par les bienheureux, il suffit de croire naturellement qu'ils existent. Mais Jean de Saint-Thomas répondait que là où la certitude des principes varie, là aussi varie la nature de la science, puisqu'elle en dépend ; et ainsi la théologie des hérétiques ³, même lorsqu'elle est vraie, diffère de celle qui dépend de la foi infuse par Dieu dans nos âmes. Si l'hérétique pense que son assentiment est infailible, il se trompe, puisqu'il n'agit que par son propre jugement ; et si sa théologie paraît être la même que celle du fidèle, c'est parce qu'on considère les idées acquises par mémoire, et non le jugement déterminé par les principes ⁴.

2. Les exigences de l'esprit de foi. — Après les caractères de l'esprit de foi dans le croyant, les exigences de l'esprit de foi, c'est-à-dire ce qu'il requiert dans la pensée réfléchie du croyant et dans son travail scientifique.

a) *Le Jugement ex analogia fidei.* — Le croyant se garde bien d'introduire subrepticement le procédé naturel et borné de *l'analogia universi*, en jugeant de tous les faits religieux d'après ce que son expérience personnelle lui en fait connaître. Ce serait sans doute construire un monde religieux cohérent, mais cohérent seulement pour une pensée limitée et provisoire. Ainsi font ceux qui veulent à toute force interpréter, métamorphoser, sublimer les miracles des premiers

1, Naturellement, il s'agit des hérétiques formels, ceux qui sont de mauvaise foi.

2. Garrigou-Lagrange *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, I, p. 181.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. Jean de Saint-Thomas, in I^{am} partem, Q. 1 disp. 2. de *scientia theologiæ*, 2.

livres de la Bible, parce qu'ils ne ressemblent pas aux miracles de notre temps : on consent encore à admettre la guérison d'une plaie opérée à Lourdes, guérison que des médecins ont constatée et qui laisse subsister sur le corps une cicatrice, mais l'entretien familial de Jacob ou de Gédéon avec l'ange de Jahweh a quelque chose de si grandiose, de si simple, de si lointain, qu'on fermera son esprit pour éviter même de le concevoir. Tout autre sera l'attitude du croyant qui a vraiment l'esprit de foi et qui règle sa recherche d'après des principes réfléchis : il ne juge pas d'après les associations instinctives ou les généralisations limitées de sa propre expérience, mais d'après les analogies des données de la foi. En ce qui concerne l'exemple présent, il aura recours aux analogies que lui suggère la notion de la pédagogie divine, telle que saint Paul l'enseigne, en particulier dans l'Épître aux Galates ; et appliquant cette notion aux miracles de la Bible, aux miracles des premiers temps chrétiens et à ceux de notre temps, il y découvre de nouvelles analogies et toute une évolution de formes qui dépend des conditions de l'humanité et, en dernière analyse, du plan divin de l'histoire. Le combat perpétuel entre Dieu et le monde a pris diverses formes, plus ou moins simples, plus ou moins familières et apparentes ; aujourd'hui, les machines de guerre de l'Enfer sont, en quelque sorte, camouflées ; l'attaque ne consiste pas en persécutions sanglantes ni en prodiges formidables ou en maléfices dévoilés. Dieu, par conséquent, ne répond pas, comme autrefois, par des miracles tranchants, il semble dissimuler son action. Mais nous comprenons très bien qu'à l'égard de l'humanité encore enfant, semblable à l'esclave parce qu'elle est sous l'autorité de tuteurs et d'intendants, qu'elle est « sous la servitude des éléments du monde ¹ », Dieu emploie des moyens plus sensibles, plus simples, plus frappants pour manifester sa présence et faire entendre sa parole.

b) *Le Rationalisme de l'esprit de foi.* — Ce qui est divin l'est réellement, avec tout son contenu et toutes ses conséquences : pour qui les données de la foi sont un surnaturel, une parole de Dieu, il n'y a pas à y distinguer un fonds divin, plus ou moins indiscernable, et une enveloppe humaine. Certes, et nous l'avons déjà dit, il se défie des conceptions

humaines et des paroles dans lesquelles les hommes ont été chargés par Dieu de couler des vérités divines par leur travail personnel. Dans les écrits des mystiques, par exemple, dans les Révélations de sainte Marguerite-Marie, il essaiera, s'il est historien et théologien, de discerner l'apport propre à la Bienheureuse. Il aurait peur, autrement, de prendre la parole humaine pour l'idée que Dieu a voulu exprimer, et de tomber dans les vices de l'idolâtrie du langage si souvent dénoncés par les logiciens du *xix^e* siècle. Mais d'autre part, si Dieu a voulu, dans certains cas dont lui-même est le juge, donner à ses paroles le sens des mots humains, et, dans une révélation officielle, les commensurer aux concepts que traduisent les mots, il attribuera, à ces concepts et à ces mots dont Dieu a fait le véhicule de sa vérité, une valeur pleine. Et remarquons-le, cette seconde révélation où Dieu non seulement fournit la vérité, mais choisit les concepts et les mots pour la manifester, est exigée par la première : car celle où Dieu n'a fourni que le fonds, non la forme, est livrée à l'arbitraire des interprétations, à moins que la révélation privée ne trouve sa garantie d'authenticité, un critère de vérité et une règle d'interprétation dans une révélation publique qui elle, soit absolue dans sa valeur et incontestable dans sa signification. Or, s'attacher à une révélation absolue, à une vérité immuable, c'est canoniser les concepts et les mots qui les expriment, c'est donc croire à la valeur de la raison humaine en tant que puissance de connaître. Et à cet intellectualisme se joindra même un certain « verbalisme » très légitime : le théologien argumentera sur le sens des mots. Tantôt, trouvant dans la Bible un ἀπὸ λεγόμενον, il l'interprétera d'après le langage courant, en se fondant sur ce principe que si Dieu a choisi un mot, c'est pour faire entendre ce qu'on entend communément par ce mot ; et ainsi les théologiens du Nouveau Testament dépouilleront les papyrus d'Egypte, afin de posséder plus sûrement la signification précise du grec des évangélistes. Tantôt, à l'inverse, il rapprochera les mots employés par Dieu les uns des autres, estimant que si Dieu emploie, en plusieurs endroits, même éloignés, une même métaphore, il a voulu y faire entendre la même réalité. Ainsi Jésus-Christ, selon saint Paul, est figuré par la pierre d'où Moïse fit jaillir l'eau vive ; il sera donc aussi, selon saint Bernard, figuré par le rocher du Cantique ; et, à la suite du *Doctor*

mellifluus, tous les mystiques dévots au Sacré-Cœur de Jésus ont vu, dans les « cavernes du rocher », les plaies de Jésus où se réfugient les âmes. Ces deux procédés paraîtraient, à des esprits non habitués, un « verbalisme » vide, indigne de la majesté de Dieu. Ce sont, en réalité, deux syllogismes de subsomption, tels qu'on en emploie perpétuellement dans les sciences philologiques : tel mot correspond à tel ensemble de significations ; or tel autre mot lui correspond ; donc... ¹.

Seulement ces syllogismes de subsomption, au lieu de placer dans une classe un individu quelconque, placent dans cette classe un mot auquel équivalait un mot choisi par Dieu, équivalence qu'il faut maintenir afin de garder en son intégrité le dépôt révélé. Voilà pourquoi l'Eglise et ses théologiens tiennent à des concepts fixés et à des mots canonisés dont ni la forme ni le sens ne changent : elle est rationaliste et scolastique sous peine de faillir à sa mission.

c) *Le positivisme de l'esprit de foi.* — Mais la déduction scolastique ne peut se fonder que sur des concepts à valeur soigneusement contrôlée, et sa forme extérieure rigide, ses vocables approuvés ou canonisés ont dû auparavant être éprouvés, pour reconnaître le sens que Dieu y avait mis, ou pour savoir s'ils étaient aptes à porter un sens appareillé à la révélation. Du premier genre sera, par exemple, le terme de « participant à la nature divine ² », employé par le texte inspiré ; du second genre seront les termes de « surnaturel », de « grâce habituelle », forgés par les théologiens. Qu'un mot corresponde à un concept chargé d'un sens divin ; qu'un mot porte un sens qui soit un genre renfermant comme espèces des concepts choisis par Dieu ; qu'un mot soit une espèce faisant partie de concepts choisis par Dieu ; qu'un mot soit en relation (par exemple, de contradiction, de contrariété, de dépendance causale, etc) à un concept choisi par Dieu, ce sont là des faits, et des faits d'une telle importance qu'ils exigent une observation et un contrôle d'une extrême délicatesse, observation et contrôle qui ressortissent aux sciences profanes et particulièrement à la philologie. Or, tandis que le raisonnement *ex analogia fidei* s'applique avant tout au contenu des données révélées, le raisonnement *ex analogia universi* s'applique en grande partie à leurs

1. Voir dans Wundt, Logik. III, p. 311-317, *die philologische Interpretation*.

2. *Θείας κοινωνοὶ φύσεως*. II Pet. I, 4.

preuves historiques et à peu près uniquement aux procédés de contrôle et de préparation.

Ainsi le bibliste qui, avant de discuter un texte, en établit la tradition manuscrite, raisonne sur les manuscrits de saint Paul comme il le ferait sur ceux de Platon : est-il en présence de manuscrits dont les uns offrent une leçon difficile à expliquer, et d'autres, une leçon facile, il tiendra la leçon difficile pour vraie, parce qu'un copiste est naturellement porté à supprimer ce qu'il ne comprend pas, non à introduire des mots qui le dépassent. Découvrir les données surnaturelles incluses dans des faits, se tenir donc au contact des faits, avec une crainte extrême de les transformer, de leur en substituer d'autres ; user pour cela de toutes les ressources des méthodes expérimentales, s'interdire absolument d'introduire aucun système dans le travail de constatation, tel est le Positivisme indispensable aux croyants qui pensent.

d) *Le traditionalisme de l'esprit de foi.* — Le croyant qui pense aura beau constater, scruter des faits avec le détachement intellectuel et le souci de précision d'un physicien, il se rend compte que la vérité religieuse ne tombe pas par là dans ses prises, que la possession n'en peut être le résultat d'une recherche purement humaine. Et à l'inverse, elle ne peut être inaccessible aux âmes de bonne volonté à qui manque le temps, l'instruction, les ressources pour se livrer aux études critiques. Dieu ne demande pas à chacun de refaire le travail des générations précédentes, ni n'abandonne la destinée des âmes aux hasards et aux risques de la recherche personnelle. Les protestants libéraux, ceux qui refusent d'attribuer à leurs pasteurs aucun rôle d'enseignement, aucun ministère « sacerdotal » qui soit une délégation de l'autorité divine, entendent que chaque âme doive acquérir pour son salut une instruction plus malaisée que celle qui est nécessaire au chimiste ou à l'électricien. Ou bien, comme conséquence irrésistible, ils exténuent cette instruction, et, pour que le salut soit possible à la bonne volonté seule, ils en viennent à dire que Dieu n'a rien révélé et qu'il n'y a pas de connaissance surnaturelle ; ou bien, inconséquents avec leurs principes, ils cèdent à la pression d'un sentiment religieux plus fort que leurs doctrines et réintroduisent, du moins dans les faits, une Eglise enseignante. Mais celui qui admet, tout entière et avec toutes ses exigences, la concep-

tion d'une religion surnaturelle, requiert immédiatement une autorité qui, jugeant toujours le fond des choses *ex analogia fidei*, constatant les faits avec toute la prudence de l'empirisme, maintienne le sens des vérités révélées et en tire les conséquences avec la rigueur d'un rationalisme tranchant ; cette autorité a la charge de diriger le travail spirituel de l'humanité et sert de médiatrice entre Dieu et elle. Elle s'appelle l'Eglise catholique.

CHAPITRE V

LA SPÉCULATION THÉOLOGIQUE

I. — LES MATÉRIAUX DU RAISONNEMENT

Nous savons quel est l'objet de la théologie : Dieu connu en sa vie intime, la vie de Dieu communiquée aux hommes, et quelle en est la tâche : expliquer, développer les vérités révélées par Dieu, en tirer les conséquences. Mais y a-t-il lieu d'essayer, par rapport aux vérités révélées, autre chose qu'un classement pédagogique ou une explication de mots, ou, tout au plus, une explication dans les limites du sens commun? La spéculation proprement dite, l'emploi du raisonnement déductif indéfiniment constructeur ; l'emploi, par là même, de la philosophie, ne sont-ils pas inutiles? ne risquent-ils pas d'introduire dans la science théologique l'arbitraire et l'erreur des opinions humaines? Pourquoi ne pas s'en tenir, comme le voulait Erasme, à la simple intelligence de l'Evangile pure de tout alliage, à la *Philosophia Christi*? Ne faudrait-il pas du moins, selon la tendance plus ou moins consciente de nos « archaïsants » du ^{xvii}^e siècle, s'appliquer avant tout à l'étude des textes, à la théologie positive, et laisser la spéculation aux penseurs oisifs et curieux qui posent, à propos des données révélées, toutes sortes de questions métaphysiques qui n'intéressent guère la vie chrétienne. Et n'y a-t-il pas encore de nos jours bon nombre de fidèles qui ne comprennent pas l'utilité d'une science rationnelle de la révélation, d'une métaphysique ayant pour principe les vérités révélées? Parfois même, dans le clergé, on tient en plus haute estime la théologie morale, voire même les disciplines sociales qui sont dirigées à une action immédiate sur les hommes, que l'étude désintéressée du dogme.

Mais du moment que tout se transforme en science, que

l'attitude rationaliste peut s'appliquer à tout ¹, elle doit aussi s'appliquer à la religion. Nous avons vu que ce passage de la vie chrétienne à la spéculation est inévitable, parce que l'homme est un être rationnel, et exigible, parce que la vie chrétienne en a besoin et la produit. Nous devons donc essayer d'analyser les procédés de cette spéculation, et puisque toute spéculation est un système de déductions, il y a lieu d'analyser aussi bien les matériaux de ces déductions, termes, propositions, syllogismes, que les formes diverses prises par elles.

1. Les termes. — Ce sont, ou des images, comme c'est si souvent le cas dans les sciences philologiques ; ou des produits d'images, œuvres de l'activité de l'esprit sans être encore des concepts ; ou des concepts.

a) *Images.* — Les textes sacrés étant accommodés à notre nature humaine, faite de corps et d'âme, et ayant l'apparence extérieure d'un texte littéraire quelconque, on ne les peut étudier autrement qu'on fait les textes littéraires ordinaires. Sans doute, Dieu, en revêtant sa vérité de formes sensibles, y a caché un contenu intelligible : *sensibilibus quidem rebus, at omnia intelligibilia* ². Mais il reste que le texte sacré se présente à nous sous la forme d'une histoire, sous la forme de poèmes, et que les enseignements didactiques eux-mêmes s'y revêtent de métaphores. Ces images, en tant que telles, sont donc l'objet de l'observation et de la comparaison philologiques, et par conséquent, elles entrent, comme termes, dans la composition de raisonnements. Jésus-Christ est annoncé par Isaïe comme un agneau qu'on porte à la boucherie ; Jean-Baptiste le nomme « l'Agneau de Dieu » ; l'Apocalypse le désigne par une appellation analogue, mais plus mystérieuse : « l'Agneau immolé depuis le commencement du monde. » Le théologien qui reconnaît dans ces passages le dogme de la Rédemption, le contemplatif qui y adore l'humilité, les anéantissements et la douceur de l'Homme-Dieu, construisent des syllogismes implicites dans lesquels entrent des propositions de ce genre : les caractères moraux symboliques de l'Agneau sont

1. Voir Milhaud. *Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, p. 16-17.

2. Chrys. hom. 60. au bréviaire, dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement.

la douceur, la patience, l'abandon, etc. Cependant, le symbolisme de la métaphore n'est pas toujours aussi évident qu'ici, ni expliqué, comme ici, par d'autres termes non métaphoriques. Souvent l'analogie reste vague, elle donne lieu à diverses interprétations, et l'on n'arriverait pas, à moins que l'Eglise n'apporte une interprétation authentique, à l'exprimer en un concept définissable avec précision. Ainsi, lorsque Yahweh est qualifié de rocher, צֶיֶר, il suffit de parcourir les colonnes d'un dictionnaire hébreu, comme celui de Brown, Driver et Briggs, et de se reporter aux passages cités, pour voir que cette appellation, symbole de l'assurance du fidèle, de la force toute puissante de Dieu, se diversifie, selon les contextes, en analogies diverses, en symbolismes qui, pour être apparentés, ne se laissent pas néanmoins réduire à une formule unique. Ces images, riches d'une vérité intelligible cachée, doivent donc être élaborées par un long travail pour que les objets auxquels elles correspondent paraissent en lumière et en ordre ; elles n'arrivent pas même, du premier coup, à susciter des concepts, mais, entre l'image brute et le concept élaboré, s'intercalent diverses phases d'évolution que nous allons étudier.

b) *Termes formés par combinaison, assimilation, complication d'images.* — Wilhelm Wundt appelle combinaison d'images (*Verschmelzung*)¹ une représentation formée d'images, laquelle n'est pas une somme d'images séparables et encore reconnaissables, mais est irréductible à ses éléments. Ainsi un bruit, un objet dans l'espace, une durée, ne sont pas une addition de sensations simples de son, de couleur, etc : la valeur du composé n'est pas de même nature que celle des composants. Un élément, d'ordinaire, l'emporte sur les autres, les informe : dans l'acte de la vision, la lumière absorbe le signe local et la sensation de mouvement.

COMBINAISON D'IMAGES. — Beaucoup de traits imagés, surtout dans l'Ancien Testament, ont d'abord flotté épars, puis se sont rencontrés, et, avant que la Révélation du Nouveau ne les éclairât de sa pleine lumière intelligible, ont formé, dans l'esprit des maîtres de la Loi et des Juifs pieux, des « combinaisons » dans lesquelles un élément s'assimile les autres. Soit, par exemple, le Messie, agent du salut à

1. Wilhelm Wundt. *Psychologie*, III, 19^{tes}. Kap. p. 500 et seq. *Logik*, I, p. 16-30.

venir. « D'abord c'était Dieu lui-même. Une foule de passages avaient annoncé que Dieu viendrait en personne pour sauver son peuple... D'autre part, on attendait un roi, fils de David, qui monterait sur le trône de ses pères et ferait jouir sa nation d'une prospérité inouïe. Isaïe avait fait allusion à sa naissance miraculeuse et lui avait donné des noms divins. Le même recueil d'Isaïe contenait le tableau d'un serviteur de Yahweh qui convertirait les peuples à la foi d'Israël et dont la mort servirait d'expiation pour un grand nombre. Daniel avait prédit que Dieu interviendrait pour détruire les persécuteurs, et avait montré un être surnaturel descendant du ciel pour établir le règne des saints. Ces prophéties tracées comme des lignes vers la lumière à venir étaient-elles parallèles? Et si elles ne l'étaient pas, comment fallait-il les coordonner ¹ ? » Les rabbins, préoccupés davantage de perspectives temporelles, de la gloire future d'Israël, rapportaient ces différents traits au Messie en tant qu'organisateur du royaume de Dieu sur la terre ; les auteurs d'Apocalypses, au contraire, voient surtout dans le Messie le juge qui inaugurerait le monde à venir. Or l'image que se faisaient du Messie l'écrivain d'Hénoch, ou de l'Assomption de Moïse, ou tel docteur de la Loi, était, dans l'âme de cet homme, une représentation unifiée dont nous essayons aujourd'hui d'analyser par abstraction les éléments. Mais il est évident que l'auteur lui-même ne savait pas séparer ces éléments. C'est une des tâches les plus délicates de la théologie biblique d'analyser les combinaisons d'images, soit des auteurs sacrés, soit des auteurs contemporains de ceux-ci, et de retrouver, par l'analyse des traits sensibles, les concepts intelligibles qu'ils représentent.

ASSIMILATION D'IMAGES. — L'assimilation consiste en ce que des éléments représentatifs sont complétés, renouvelés par une représentation, ne forment plus qu'un avec elle, et prennent, de ce fait, un sens que jusqu'ici ils n'avaient pas, et c'est par ce dernier point que l'assimilation diffère de la combinaison : ainsi, en écoutant, en lisant, nous n'entendons pas, nous ne lisons pas réellement un mot auquel il manque telle lettre, telle syllabe, nous le complétons inconsciemment, et nous croyons l'avoir intégralement entendu ou lu. Ou encore, dans le phénomène de mémoire

1. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 258-259.

appelé par les psychologues « reconnaissance » : lorsqu'en passant dans la rue, je reconnais Monsieur un tel, la vision actuelle que j'ai de lui recouvre l'image passée grâce à laquelle je reconnais et s'y identifie tellement que je n'ai pas même l'idée de séparer les deux images et de les comparer. Il en est ainsi pour nous, chrétiens, lorsque, par exemple, nous lisons les psaumes messianiques reconnus pour tels par les citations du Nouveau Testament ou par l'enseignement des Pères ou par l'usage de l'Eglise ou encore par la similitude des traits que l'histoire nous révèle en Jésus-Christ. « Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os. » « Ils ont partagé mes vêtements, ils ont tiré mes habits au sort. » *Qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Ces traits, et beaucoup d'autres, aussitôt lus par le fidèle pieux et instruit, sont compris comme s'appliquant à Jésus-Christ ; le sens chrétien du psaume est entendu le premier, et nous ne pensons même pas à en mettre à part le mystère pour retrouver la figuration purement judaïque qu'il recouvre. Il n'y a pas lieu de s'en affliger, et de feindre, d'ignorer ce qu'on entend, pour y substituer une représentation appauvrie : cela équivaldrait à vouloir remplacer la vue des objets présents par leur souvenir, opération étrange et qui n'est pas facile. La théologie chrétienne accepte donc toutes ces « assimilations » telles qu'elles se présentent ; elle se réserve le droit de les contrôler d'après ses critères propres ; mais elle ne commence pas par les remplacer par des images lointaines, non assimilées, et malaisément accessibles ; au contraire, elle part de l'image assimilée et, dans l'intérêt de la critique historique, de l'histoire des dogmes, elle essaie, dans la mesure où la chose est possible, de remonter aux éléments antiques, tels qu'ils étaient avant d'être assimilés. En se comportant de la sorte, elle ne viole pas les règles de la méthodologie critique, elle applique simplement ce principe évident de psychologie expérimentale qu'on ne connaît les autres que par soi, et le passé que par le présent, ou encore cet axiome évident de toute recherche : aller du connu à l'inconnu, se servir de la pleine lumière pour éclairer ce qui est ténébreux.

COMPLICATION D'IMAGES. — Il y a complication d'images lorsqu'une représentation est formée par liaison entre des représentations provenant de domaines sensibles séparés

(l'image d'un corps, formée de représentations visuelles et tactiles), ou entre des représentations sensibles, des émotions et des mouvements (le langage, la mimique). Bien que ce procédé de formation d'images ait souvent sa place dans les processus précédemment décrits, il agit, en certains cas, avec une netteté telle qu'on en doit traiter à part. Le psaume XLIV nous présente une reine en habits somptueux, mais dont la beauté intérieure est encore plus grande, et à laquelle le Roi adresse la parole ; Isaïe, chapitre LX, décrit la Jérusalem rebâtie et glorieuse, non seulement remplie de ses enfants, de ceux qui y sont nés et de ceux venus de loin, mais regorgeant d'une population étrangère accourue des extrémités du monde ; au lieu d'être abandonnée et haïe, elle sera l'orgueil des siècles, inondée de bonheur jusqu'à la fin des temps.

L'Apocalypse, chapitre XXI, décrit la Jérusalem Céleste. Elle est une ville, comme dans Isaïe, et une épouse, comme dans le Psaume, mais des traits nouveaux s'ajoutent : elle n'a pas de Temple, ni de Soleil, car le Seigneur est son Temple, et l'Agneau est sa lumière : imagerie merveilleuse indiquée en un seul mot, et dont l'Alighieri tirera le parti que l'on sait dans son Paradis : lumière diffuse sans qu'on en voie nulle part la source, fleuves de lumière dont les flots rejaillissent sur les fleurs de feu qui en bordent les rives. Or, pour nous, la Reine, la Jérusalem rebâtie sur la terre, la Jérusalem du Ciel, c'est l'Eglise : de même que le geste de l'orateur, les inflexions de sa voix, les éclats ou la modestie de son verbe n'ont qu'un seul sens, les diverses figurations de l'Eglise ne signifient que cette seule réalité. Sans doute, ici, les images ne sont pas empruntées à tous les domaines sensibles, et ce sont les images visuelles qui dominent ; néanmoins il y a union, pour signifier un seul être, de systèmes d'images tellement séparés qu'on a le droit de ranger ce cas dans la « complication d'images ». Le travail du théologien consistera, pour dégager le sens intelligible total, à n'isoler aucun des systèmes particuliers, mais à les rapprocher, à en tirer une interprétation commune ; à joindre peut-être, s'il y a lieu, quelques interprétations fournies par les systèmes séparés ; à remonter, par l'histoire, jusqu'au sens réduit et déficient qu'avaient, pour les Juifs, les termes du psalmiste et du prophète.

3^o *Concepts*. — Il est évident qu'en travaillant sur des

images sensibles, soit relativement simples, soit produites par la fusion d'éléments très riches et très complexes, le théologien prétend arriver à l'intelligible. Or une science humaine n'est faite que de jugements, et les jugements sont faits de concepts. Dieu est Esprit, et, puisqu'il ne se communique pas encore à nous par la vision intuitive, il le fait par le mode spirituel accommodé à notre nature, par des concepts. Selon le mot de saint Jean Chrysostome déjà cité : *sensibilibus quidem rebus, at omnia intelligibilia*. Où donc, et comment le théologien trouve-t-il les concepts dont il use, soit dans les textes révélés par Dieu même, soit dans les documents traditionnels qui nous apportent aussi sa parole?

A) Encore que l'Ancien Testament, surtout les écrits des Prophètes, apporte sans cesse un enseignement en images, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait voulu, lui aussi, enseigner en paraboles, nombreux sont les concepts qui sont donnés, tels quels, dans l'Ecriture, et qu'il n'est besoin que de recueillir : Dieu, homme, justice (de Dieu, ou donnée par lui à l'homme), loi, impiété, etc. Mais ce ne seraient pour nous que des mots, si nous n'étions capables d'en développer le contenu ; or, pour en comprendre l'essence, le premier travail consiste à le déterminer, d'après le contexte immédiat, ou d'après d'autres passages de l'Ecriture, ou d'après des textes ecclésiastiques. Cette opération, qui a pour but d'atteindre le sens voulu par Dieu même, ne se peut faire pourtant que par des procédés humains, c'est-à-dire par les procédés philologiques dont il sera question dans la troisième partie de ce livre. Souvent, la philologie suffira à fournir tous les éléments essentiels d'un concept, et, en les rassemblant et en les hiérarchisant, on aura une véritable définition. D'autres fois, la philologie sacrée ne présentera, pour préciser un concept, que des traits imagés, ou d'autres traits intelligibles en trop petit nombre, ou accidentels au concept. Il y aura lieu alors de trouver, par les ressources de l'analyse et de la dialectique, une définition scientifique du concept. Le danger alors est de définir le concept divin par d'autres concepts arbitrairement choisis, et de substituer à la donnée révélée l'invention ou peut-être le mensonge d'un homme. Ainsi les mots *πρόθεσις*, *πρόγνωσις*, *προορίζειν*, *καλεῖν*, ne se peuvent définir d'une manière complète d'après le contexte des lettres où saint Paul les em-

ploie ; les définir, c'est donc, pour le théologien, formuler un principe sur lequel il faudra ensuite accommoder les données connexes ; ce sera bâtir un système ; et ici, comme il s'agit de la prédestination, la définition choisie entraînera tout un système, qui sera le Calvinisme, le Jansénisme, le Thomisme, le Molinisme. Nous n'avons pas à nous avancer plus loin dans ce difficile sujet, car une définition est une proposition, et la doctrine de la proposition sera traitée après celle du concept¹.

B) Beaucoup de concepts d'un usage courant dans la théologie et même dans le catéchisme ne se rencontrent pas dans l'Ecriture ni même dans la tradition primitive, et pourtant ces concepts servent à formuler des dogmes de foi. Lorsque le concept est présent dans l'Ecriture sous la forme d'images dont le sens intelligible, sans être évident, est certain par l'enseignement de l'Eglise, il y est implicitement présent, et déjà il appartient à la foi. Quand le sens intelligible des images est évident, on peut dire que le concept se trouve explicitement dans l'Ecriture : ainsi, la connaissance que Jésus-Christ, comme homme, a des membres de son Eglise n'est pas enseignée, dans l'Evangile, en termes abstraits ; mais la parabole du Bon Pasteur, jointe à l'affirmation explicite « Je suis le Bon Pasteur », fait entendre d'une manière évidente que Notre-Seigneur a une connaissance individuelle de chacun de nous et tient une conduite accommodée à chacun de nous.

C) Tout autre est le cas quand le concept théologique est dégagé, non d'images, mais d'autres concepts scripturaires. Ces sortes de concepts théologiques sont le terme d'une comparaison, laquelle met en lumière un élément non encore aperçu, et ce nouvel élément, devenant l'objet d'une généralisation, constitue un concept plus vaste. Ainsi, en mathématiques, la comparaison entre l'opération qui a pour résultat de partager l'unité et celle qui compte les unités suggère une généralisation plus haute, et ainsi est créé le nombre

1. Des logiciens de renom, et, entre autres, Wundt, Goblot, soutiennent que le concept n'est qu'un démembrement du jugement, et, par conséquent, que la doctrine du jugement prime celle du concept. Au point de vue *psychologique*, ils ont raison. Mais, au point de vue logique, un jugement est fait de concepts, et, dans un enseignement didactique, on doit procéder du simple au composé, même quand il s'agit, comme ici, d'une composition virtuelle (le jugement est un acte simple, et c'est l'analyse qui le décompose). Voir notre article, Concept et Jugement, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, juillet et octobre 1921.

fractionnaire ; de même forme-t-on les notions de nombre irrationnel et de nombre imaginaire. De même, en théologie, les notions de sacrement et de surnaturel. On sait que la classification et la théorie didactiques des sacrements sont l'œuvre des théologiens du moyen âge : or la notion elle-même de sacrement a été dégagée par eux. Entre l'Eucharistie, le Baptême, l'imposition des mains qui confère le sacerdoce, etc, ils apercevaient des rapports : c'étaient différents rites produisant la grâce, et dont la forme et les paroles signifient la grâce produite. Ce rapport commun mis à part, « signe sensible opérant la grâce », est exprimé par un mot emprunté au langage militaire et religieux des Romains, *sacramentum* ; et par là le rapport auquel participaient les divers signes de la grâce est élargi, et l'on va se demander s'il ne se trouve pas dans d'autres signes n'appartenant pas au catholicisme : y a-t-il eu des « sacrements » de l'Ancienne Loi?

Soit encore la notion de surnaturel. Dieu nous a révélé des vérités auparavant cachées, inaccessibles à l'intelligence humaine, que l'homme n'aurait pu découvrir, et que seul l'Esprit, scrutant les profondeurs de Dieu, pouvait nous faire connaître : le concept de mystère, *μυστήριον*, est déterminé clairement dans saint Paul¹. D'autre part, l'entrée dans le christianisme par la foi et par le baptême nous donne la grâce, *χάρις*, qui nous fait enfants de Dieu, nous donne droit à toutes les richesses du Christ, nous fait participer à la vie de Dieu même ; et il est bien évident que, par nos seules forces intellectuelles et morales, nous ne pouvons vivre de la vie de Dieu. De plus, nous usons de sacrements dont le rôle est de produire cette grâce divine. *Μυστήριον*, *χάρις*, termes et concepts définis par le Nouveau Testament, *sacramentum*, terme et concept défini par les théologiens, communiquent donc en ceci qu'ils signifient une réalité divine, que l'homme ne pourrait, par lui seul, ni connaître, ni posséder, ni opérer : le rapport commun, représenté par un mot, et généralisé, est le concept de surnaturel. Demander si cette notion est dans l'Écriture revient à demander si le nombre fractionnaire est dans la division de 9 par 2, ou si le nombre irrationnel est dans le rapport de la diago-

1. « Un dessein de Dieu mis à exécution et qui a de la sorte une existence objective ». Lagrange, Saint-Mathieu, p. 258.

nale du carré à son côté. C'est donc une notion qui appartient au dépôt de la foi divine : elle est aux notions explicitement employées et définies dans l'Ecriture ce que la proposition « Jésus-Christ est mort pour moi » est à la proposition « Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. »

Il y a lieu d'insister sur une doctrine logique d'une telle importance, et qui se réfère aux dogmes les plus fondamentaux du christianisme. Prenons un nouvel exemple plus compliqué que le premier, et que le premier nous aidera à entendre, afin de bien nous rendre compte qu'un travail intellectuel extrêmement complexe et subtil, non seulement n'altère pas les données révélées, mais au contraire développe les relations qu'elles impliquent nécessairement en leur essence. Nous allons suivre saint Thomas, *Contra Gentes*, IV, 10-11, expliquant le concept de génération en Dieu.

Tout d'abord, ce concept ne se rencontre pas dans l'Ecriture sous sa forme abstraite ; il ne s'y rencontre que sous la forme d'une action : « Je t'ai engendré aujourd'hui. ¹ » « Ouvrirais-je le sein maternel pour ne point faire naître, dit Yahweh ; ou bien le fermerais-je, moi qui fais naître ? dit ton Dieu ². » Ce sont là des images, images dont la signification intelligible est immédiatement claire et distincte, et que le fidèle, aussi bien que le théologien, entend du premier coup. Seulement, ce concept ne saurait s'appliquer à Dieu comme il s'applique à l'homme ; il désignerait alors une relation accidentelle, surajoutée du dehors, et quand on dirait « le Fils », on poserait une relation en dehors de Dieu. La relation du Fils, de Jésus, à Dieu, ne serait qu'une relation de l'homme à Dieu, et il n'y aurait, en Dieu, aucune distinction de Père et de Fils : en somme, il n'y aurait pas Trinité de personnes, et Sabellius aurait raison. Mais l'usage des noms « Père », « Fils », dans l'Ecriture suppose qu'il y a, en Dieu même, une distinction, et non en dehors de Dieu (« le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ³ ». « Glorifiez-moi, mon Père ⁴ », etc.). D'où obligation de donner aux concepts de Père, de Fils, de génération, non pas une acception accidentelle, mais une acception essentielle et en Dieu même.

1. Ps. 27.

2. Is. 65 9 trad. Condamin.

3. Jo. 11.

4. Jo. 17 6.

Ce n'est pas tout. Cette première généralisation du concept, suivie d'une première détermination, va être suivie d'une autre série de procédés semblables. Impossible d'attribuer à Dieu la génération comme un passage de la puissance à l'acte, comme corruption et génération, comme perte et acquisition : il n'y a pas en Dieu de changement ni de temps. En lui, la génération ne peut être la production d'une espèce nouvelle dans une matière extérieure (génération minérale), ni la production extérieure d'un être qui se nourrit, croît et engendre (génération végétale et animale) ; elle ne peut être que spirituelle, et sans que l'engendré se sépare de celui qui l'engendre. Ainsi, une des restrictions qui limitaient le concept dans notre expérience est enlevée ; il est par là même généralisé, comme l'opération additive lorsqu'on décide de ne plus l'appliquer uniquement aux nombres entiers. Et aussitôt il est déterminé de nouveau : la génération en Dieu doit être une génération intellectuelle, car l'intelligence, perfection analogique conçue directement par rapport à l'être, est une perfection que Dieu possède, et l'émanation intellectuelle est précisément une émanation spirituelle où il n'y a pas séparation entre ce qui comprend et ce qui est compris.

Ce n'est pas tout encore. Saint Thomas va, une troisième fois, employer le même procédé : supprimer une des restrictions qui limitent le concept dans notre expérience, et le déterminer plus pleinement en le rapportant à ce que nous savons de la nature divine. En nous, l'intellection n'est pas pleinement lumineuse : ni notre être tout entier ne comprend, ni notre intelligence ne comprend en entier notre être, inadéquation qui suppose une composition de parties, corps et âme, puissances distinctes, etc. Or Dieu est simple. Et aussitôt la génération intellectuelle, ainsi généralisée, est de nouveau déterminée : Dieu est acte pur. Donc en Dieu l'acte d'intelligence pénètre l'être jusqu'en ses profondeurs, ou, pour éviter tout langage métaphorique, la génération intellectuelle produit un « verbe intellectuel », une expression qui est identique à l'acte de l'intelligence : or, « ce qui procède d'un être vivant et exprime sa ressemblance peut être dit son Fils » : le Fils a l'être divin, l'essence divine, il est Dieu.

Par trois fois, l'Aquinat a généralisé, puis déterminé le concept de génération : et cette triple série de généralisa-

tions et de déterminations dépend de jugements nécessaires, non pas de syllogismes en extension, mais de purs rapports de compréhension. La première série ne peut admettre aucune objection de la part de qui entend le sens des mots ; la seconde détermination (la génération en Dieu est une émanation intellectuelle) paraît d'abord avoir quelque chose d'une hypothèse ; mais si l'on réfléchit que l'Écriture elle-même donne au Fils le nom de Verbe, de *λογος*, c'est-à-dire de « discours » au sens rationnel, d'expression du travail mental, cette détermination s'impose comme une détermination *de fait* pour nous ; et comme en Dieu absolument simple tout est nécessaire, c'est une détermination qui, malgré sa notification contingente, est en soi une relation nécessaire. Nous saisissons donc sur le fait, en cet exemple illustre, le procédé de formation des concepts théologiques : séries de généralisations et de déterminations, dont le mouvement d'extension et de précision dépend de relations nécessaires exprimables en syllogismes de compréhension. Le procédé, on le voit, est le même que celui de la généralisation et de la détermination mathématiques. Il vaut ce que vaut celui-ci ; et si nous admettons qu'entre les concepts mathématiques il y a une liaison nécessaire et que la vérité de l'un entraîne la vérité des autres, nous devons admettre en théologie que la vérité du concept de génération en Dieu entraîne la vérité du concept de génération intellectuelle en Dieu. Il est vrai que cette doctrine du concept suppose une doctrine du jugement et du raisonnement. Mais concept et jugement s'impliquent mutuellement, et l'on ne peut tout dire à la fois.

D) Les concepts dont nous venons de décrire la formation sont tirés directement de concepts explicitement révélés. Or, le processus qui a servi à les former est susceptible d'être indéfiniment répété ; on peut donc, en les comparant, mettre en lumière des rapports non encore remarqués, et, en généralisant ces rapports, obtenir de nouveaux concepts, ou les diviser par différences spécifiques choisies, etc. Pour montrer des types de ce processus, nous n'avons qu'à reprendre les exemples de tout à l'heure.

L'idée de sacrement, on l'a vu, renferme deux éléments : signe sensible significatif, opérant la grâce par lui-même. Séparons ces deux éléments, prenons le premier pour caractère constituant un genre, le second comme différence spé-

cifique : le nouveau genre ainsi obtenu pourra contenir des signes sensibles significatifs de la grâce et qui ne l'opéreront pas par eux-mêmes ; il contiendra donc, à côté des sacrements qui produisent la grâce *ex opere operato*, par leur efficacité propre, les sacramentaux qui la produisent grâce aux dispositions du sujet qui les reçoit, *ex opere operantis*. La notion de surnaturel va engendrer également toutes sortes d'autres notions. Le surnaturel est une connaissance ou une réalité qui, située au-dessus de la nature humaine, lui est inaccessible. Mais en quoi inaccessible, et de quelle manière? Est-ce la nature intime de l'être surnaturel qui dépasse notre nature, sa puissance intellectuelle, ses besoins et ses exigences? ou est-ce la production de l'être, ou sa fin, qui nous dépasse? Le miracle, qui lui-même se partage en plusieurs espèces, est un fait qui ne peut être produit ni par l'homme, ni par un agent naturel. Mais si la cause efficiente du miracle ne dépend pas de nous, l'intelligence du fait miraculeux ne nous est pas refusée : nous ne pouvons ressusciter un mort, mais nous comprenons ce que c'est qu'un mort ressuscité. Au contraire, l'essence intime de la grâce et de la gloire, participation à la nature divine, dépasse ce que nous pouvons faire et comprendre, non seulement quant au mode de sa production, mais en elle-même. La distinction ainsi précisée est celle du surnaturel quant à l'essence et du surnaturel quant au mode. On se rendra compte que la formation de ces nouveaux concepts, bien loin d'être une occupation oiseuse, est riche de nouveaux aperçus et d'un développement illimité de la doctrine, si l'on songe à la question qui surgit dès qu'on a distingué les deux genres de surnaturel : à quoi tient notre incapacité de comprendre, en soi, ce qui est surnaturel en son essence? Est-ce par suite d'un décret librement posé par Dieu, tel que le décret contraire soit concevable? ou est-ce par suite de la constitution nécessaire des choses, telle que l'hypothèse opposée soit absurde? La première opinion est celle des Scotistes, selon^q qui la foi est surnaturelle seulement par son mode d'exercice ; la seconde est celle des Thomistes.

Il appert donc déjà que le développement théologique ressemble beaucoup à celui des sciences *a priori*. Le mathématicien, après avoir élargi un symbole opératoire, en a fait un nouveau concept (nombre fractionnaire, par exemple) ; reprenant alors des concepts déjà connus, il les rapproche

du nouveau concept, et par là même élabore une nouvelle théorie (addition, soustraction des fractions, etc). Le procédé théologique est identique. Et il est évident que la fécondité en est illimitée. Quant à marquer ce qui, dans les résultats de ce procédé, doit être tenu comme dérivé de la foi, ou comme vérité rationnelle, ou comme hypothèse de savants, on ne le peut faire, dans les cas particuliers, qu'en éprouvant la valeur de chaque concept, de chaque proposition faite de ces concepts. La première question à poser est toujours celle-ci : s'agit-il d'un concept dont l'essence soit déterminée par la Révélation elle-même, ou soit nécessairement incluse dans des concepts révélés, comme le concept du nombre fractionnaire est nécessairement inclus dans le résultat de la division d'un entier non exactement divisible ? S'agit-il, au contraire, d'un concept qui se trouve peut-être dans le dépôt révélé, mais dont le contenu reste indéterminé, de telle sorte qu'en le définissant, on formule déjà une hypothèse ?

Chacun se rend compte que le travail de formation de concepts théologiques n'est pas limité aux données de l'Ecriture. Celles de la Tradition sont d'ordinaire plus malaisément saisissables, puisqu'on en reconnaît le caractère authentique par l'usage universel qu'en fait l'Eglise. Le travail historique et critique pour isoler un concept traditionnel est donc plus compliqué que celui qui est borné à un seul livre. Mais les plus importantes notions traditionnelles ont été dégagées par l'enseignement officiel de l'Eglise : elles sont à notre disposition, aussi bien que les notions scripturaires, et les théologiens se sont appliqués à les élaborer, à en tirer une foule d'autres notions.

E) Naturellement, ils ne sont pas condamnés à n'user que de notions employées par l'Ecriture Sainte ou par la Tradition, ou de notions qui se dégagent de celles-ci. Dieu n'a pas eu l'intention de nous révéler une vérité qui fût sans relation avec tout le reste ; bien au contraire, puisque la religion est le tout de l'homme, le reste se réfère à elle, et nous devons sans cesse, si nous vivons de notre foi, en mêler les données avec celles de la science et avec celles de la vie pratique. D'ailleurs, la révélation elle-même est comprise par le moyen des réalités que nous connaissons déjà, et le jeu perpétuel de ces analogies crée des raisonnements où entrent simultanément des notions révélées et des notions

qui proviennent de notre fonds humain. Celles-ci seront souvent empruntées à la philosophie et à la science : elles seront alors plus précises, plus maniables, elles auront aussi plus de prestige auprès des hommes, et l'on comprend qu'elles aient la préférence des théologiens. Néanmoins beaucoup d'autres seront empruntées à l'expérience commune, voire même au « sens commun », c'est-à-dire à ce dépôt d'idées sociales qu'on se transmet de génération en génération par le langage. De telles notions sont forcément vagues, et leur imprécision risque d'être dangereuse dans une discussion de philosophie technique ; mais on use d'elles très souvent en théologie pour des applications communes, sociales, pratiques, telles que la notion vague, gardant l'emploi pour lequel elle a été faite, suffit parfaitement à fonder des vérités communes, sociales, d'ordre pratique.

On trouverait, à chaque page de saint Thomas, des exemples. Prenons au hasard, dans les premières questions de la 1^a 2^{ae}. Il s'y agit de la fin de l'homme. La béatitude est déterminée d'abord abstraitement comme la fin dernière poursuivie par la volonté : le τὸ οὐκ ἐνδεὲς d'Aristote, la fin ultime qui joue, dans la série des objets désirables, le même rôle que le principe dans l'ordre des intelligibles. Ce sont là des notions purement philosophiques. Mais aussitôt le Docteur angélique s'applique à déterminer de manière concrète ce qu'est la béatitude. D'abord il procède négativement : la béatitude ne consiste pas dans les richesses, dans les honneurs. Il définit, toujours en suivant le Philosophe, les richesses naturelles et artificielles ; il définit l'honneur « le témoignage de l'excellence » ; et ces définitions, pour être empruntées à Aristote, n'en caractérisent pas moins des objets d'expérience commune et sont, au fond des définitions oratoires. Ensuite saint Thomas montre que la béatitude ne consiste pas dans la renommée, dans le pouvoir, et il ne prend pas même la peine de définir la renommée ou le pouvoir ; il laisse ces notions, que chacun entend suffisamment, dans l'imprécision du sens commun et du langage courant. Puis il montre directement ce qu'est la béatitude : opération, et opération de l'intelligence (notions philosophiques), et enfin il s'élève jusqu'au fait chrétien. La notion, déterminée en quelque sorte de l'extérieur, par des exclusions ou des analogies (analogie avec la connaissance des vérités spéculatives ou de ce que la créa-

tion renferme de plus élevé, q. 3, a. 6 et 7), reçoit maintenant son contenu total, et c'est une notion fournie directement par la révélation, la vue de Dieu par essence : « nous le verrons tel qu'il est ¹. » Ainsi, à travers ces trois questions préliminaires de la morale, saint Thomas accepte d'abord un concept défini philosophiquement ; il le détermine, de façon négative, par l'exclusion de concepts fournis par l'expérience sociale ; il le détermine positivement en lui attribuant un contenu que la philosophie fournit encore ; enfin il le détermine pleinement en lui donnant un sens présenté par l'Écriture Sainte. On pourrait résumer cette méthode en disant que la philosophie a donné la direction générale (l'idée de fin) ; la pensée va alors de la connaissance vulgaire à la connaissance philosophique, de la connaissance philosophique à la « lumière théologique », et ces démarches se font sans heurt, la lumière inférieure étant toujours, comme l'a montré saint Bonaventure, un reflet de la lumière supérieure.

2. Les Propositions. — D'après ce qui précède, les propositions sont, ou contenues dans le dépôt révélé, ou œuvre des hommes. Et elles peuvent être œuvre des hommes, tout en étant composées d'un sujet et d'un prédicat également révélés ; car le jugement ne consiste pas dans la juxtaposition de concepts, mais dans l'attribution d'un concept à un autre : un jugement n'est donc révélé que si la « prédication » est, soit formellement révélée, soit nécessairement contenue dans un jugement révélé. Quant aux propositions non révélées dont fait usage la théologie, elles sont, ou fournies par la philosophie et les diverses disciplines techniques, ou fournies par le sens commun et l'expérience des hommes. Les propositions de cette dernière classe, n'appartenant pas à un domaine scientifique séparé, mais pouvant entrer dans des démonstrations quelconques, sont appelées « principes communs », par opposition aux « principes propres ». C'est d'elles qu'Aristote a traité dans ses *Topiques*, traité qui a pour but de fournir aux orateurs des arguments généraux susceptibles d'être de mise dans toutes sortes de discussions. Et Melchior Cano, qui a puisé dans les *Topiques* pour constituer une logique de la théologie, a fort bien mis

en lumière ce rôle des principes communs. Nous commencerons par eux nous passerons ensuite en revue les propositions provenant de la philosophie et des sciences, celles qui sont propres à la théologie sans être révélées, et enfin celles qui sont révélées.

a) *Les principes communs.* — Aristote appelait principes communs ceux qui n'appartiennent pas à une science particulière, mais sont d'un usage universel, et tels que l'opinion commune les ratifie ; ce ne sont pas des principes démonstratifs comme ceux d'une science achevée, mais des principes probables qui permettent de préparer la matière de la science. Ils ne consistent pas, en effet, en jugements qui expriment l'essence des choses ; ils n'énoncent, entre le sujet et le prédicat, que des liaisons de fait ; et là même où ils prétendent énoncer une liaison essentielle, ils n'affirment réellement qu'une liaison de fait, puisque la nécessité de la liaison n'est pas démontrée.

Bien souvent le théologien argumente à l'aide de tels principes. Il doit rendre croyables, assimilables pour l'esprit les vérités révélées en les reliant aux connaissances naturelles et à toute l'expérience humaine ; et puisque les mystères du christianisme sont des vérités inaccessibles à l'intelligence, indémontrables, on ne les peut fonder sur des jugements qui exprimeraient, avec évidence et nécessité, l'essence des choses. Reste donc à les expliquer par des jugements de fait, par des jugements énonçant l'expérience commune, ou enfin par des jugements, qui, évidents et nécessaires en un domaine particulier, perdent cette évidence et cette nécessité quand on fait d'eux des principes communs. Les raisonnements dits « de convenance », les démonstrations du pourquoi ou du comment des mystères, sont ainsi toujours fondées sur des principes communs de la sorte, quand la Révélation n'en fournit pas les prémisses.

Pourquoi, par exemple, le Verbe de Dieu ne s'est-il pas incarné aussitôt après le péché ? Parce que la révélation devait se faire progressivement, allant d'une aurore pâle à la pleine lumière de Jésus-Christ : l'ordre, dit saint Thomas, va de l'imparfait au parfait. Principe évident, en ce sens que la réalisation du plan implique la préparation préalable des éléments, mais dont l'application à des données chronologiques n'est pas de tout point évidente, car Dieu a le pouvoir, s'il lui plaît, de réaliser en un instant

l'adaptation des éléments imparfaits à ses plans, et s'il accomplit en un instant la régénération d'une âme par le baptême, il aurait pu aussi, semble-t-il, régénérer de suite la race humaine en plaçant l'Incarnation au début de l'histoire. L'application du principe peut assurément être justifiée ensuite par l'histoire de l'humanité ; mais, telle qu'elle est formulée par le théologien, ce n'est qu'une preuve dialectique qui n'emporte pas, du premier coup, l'assentiment. Il y faudra, de plus, tout un déploiement d'arguments de fait.

Ou encore, pourquoi Jésus-Christ n'a-t-il pas accompli de miracles durant son enfance et son adolescence ? Question que le chrétien se pose nécessairement, si toute la vie de Jésus est pour lui un enseignement et un modèle. Saint Thomas répond que si Jésus enfant eût accompli des miracles, les hommes n'eussent vu en lui que Dieu et enissent perdu la foi à son humanité¹. Cette réponse suppose le principe psychologique que les hommes remarquent et comprennent les éléments frappants et étonnants d'un objet, et en ignorent les autres éléments d'autant plus que les premiers les frappent davantage. Le principe est vrai, mais l'application en est souvent limitée par d'autres influences psychologiques, par exemple, par celle des grands hommes dont la perspicacité remarque les éléments moins apparents : c'est ainsi que se sont constituées les sciences. Là encore, l'application du principe a besoin d'être rendue certaine par l'étude historique des contemporains de Jésus : et, en effet, leur penchant au docétisme, à ne tenir l'humanité de Jésus que pour une apparence, justifie pleinement l'argumentation *a priori* du Docteur.

L'usage des principes communs en théologie ressemble donc à l'usage oratoire des principes fournis par les *Topiques*. Remarquons cependant : 1° Ces principes, en eux-mêmes simplement probables, résument souvent une preuve historique certaine. 2° Ils sont indispensables à la piété chrétienne, qui a besoin de comprendre, pour les imiter, les actions de Jésus-Christ et en général les événements racontés par l'Écriture. 3° Ils reçoivent, soit de l'usage universel des Pères ou de l'Église, soit des effets de grâce qu'ils apportent manifestement à la vie des fidèles, une confirmation

1. 3^a. q. 43. art. 3.

qui en rend l'application certaine. 4^o L'application théologique de quelques-uns d'entre eux est même, du premier abord, immédiatement certaine, du moins pour le fidèle qui vit d'une vie surnaturelle et dont la pensée est toujours dirigée par des vues de foi. Ainsi des livres tels que l'*Intérieur de Jésus et de Marie* du P. Grou, les *Elévations sur la vie et sur les my. lères de Jésus-Christ*, de Mgr Gay, le *Saint Cœur de Marie, vie intime de la Sainte Vierge*, du P. Bainvel, renferment beaucoup d'analyses qui ne sont fondées en rien sur des textes révélés, et dont cependant aucun fidèle ne consentirait à mettre en doute les résultats. Et ces livres de piété sont assurément des livres d'une très haute théologie.

b) *Principes propres, provenant de la philosophie et des sciences.* — La révélation faite par Dieu aux hommes exige l'usage de la raison. La foi, adhésion à l'autorité de Dieu révélant, n'est pas une adhésion aveugle et de hasard, elle suppose qu'on a des motifs rationnels de croire : l'Écriture déclare que les païens ont été inexcusables de ne pas reconnaître le vrai Dieu, puisqu'ils devaient, par ses œuvres, comprendre son existence et sa puissance, donc raisonner ; et l'Eglise catholique, estimant que si la raison décline et s'efface, la foi disparaît avec elle, a toujours maintenu, contre les philosophies négatives ou sceptiques, la valeur absolue des démonstrations rationnelles. La raison, et sous ses formes techniques, science et philosophie, a donc droit de cité dans la théologie ; elle y est chez elle, elle fournit des principes, elle dirige même des raisonnements sous la sauvegarde de l'esprit de foi.

Bien entendu, personne ne confondra la philosophie avec les philosophes, la science avec les savants. Encore que l'autorité de ceux-ci ne soit pas négligeable, et qu'on doive s'incliner devant les plus grands d'entre eux comme les fils devant un père sage et illustre, jamais on n'acceptera une proposition comme vraie sur leur seul témoignage. « Il n'est pas juste, dit Melchior Cano, que chez les disciples du Christ, l'autorité d'un seul païen ait tant de puissance qu'elle l'emporte même sans l'aide de la raison ¹. »

Mais si l'autorité des philosophes et des savants doit être sévèrement contrôlée et n'être acceptée qu'à bon escient,

1. *De legis theologicis*, X, c. 5 : *quibus finibus Aristotelis auctoritas circumscribenda ?*

l'autorité de la philosophie et de la science demeure entière. Toute proposition démontrée peut entrer dans une démonstration théologique. Le difficile, par malheur, est de distinguer les propositions réellement démontrées, de ne pas se laisser prendre au succès transitoire de systèmes scientifiques et d'écoles philosophiques, et de ne pas introduire dans la science chrétienne, sous couleur de faire sa place à la science profane, des éléments qui en vicient les conclusions et même en compromettent les données.

C'est pourquoi l'Eglise est soucieuse, dans son enseignement public et commun, de ne présenter que des doctrines fondées sur la Révélation, ou, si des prémisses humaines s'y mêlent, que des doctrines fondées sur des prémisses très simples sûrement démontrées, et appartenant, non à une école, mais à la « philosophie éternelle ». Seulement, à côté de son enseignement public destiné au peuple qui accepte sans discuter, elle laisse aux penseurs la liberté de développer et d'expliquer les données révélées à l'aide de principes moins sûrs, parfois à l'aide d'hypothèses, et ainsi se forment des systèmes théologiques. Cette distinction établie, montrons brièvement les principaux usages théologiques des principes rationnels.

1^o Souvent le principe philosophique qui fonde une doctrine théologique, et une doctrine certaine, enseignée universellement par l'Eglise, n'intervient que pour la commodité. Il tient la place de propositions révélées, mais plus nombreuses, s'enchevêtrant en des syllogismes plus compliqués, et partant, moins aisément maniables ; le syllogisme à base philosophique, bref et convaincant, se trouve alors en réalité le résumé d'une argumentation dont toutes les prémisses sont révélées. La doctrine certaine, sur laquelle s'appuie la dévotion des fidèles, que la Vierge Marie est « corédemptrice », que toutes les grâces nous viennent par son intercession, est ainsi formulée sous une forme rationnelle. « Les choses supposées comme elles sont, Dieu ayant voulu commencer et achever ses plus grands ouvrages par la très Sainte Vierge depuis qu'il l'a formée, il est à croire qu'il ne changera point de conduite dans les siècles des siècles, car il est Dieu et ne change point en ses sentiments ni en sa conduite... La conduite que les trois personnes de la sainte Trinité ont tenue dans l'incarnation et le premier avènement de Jésus-Christ, elles la gardent tous les jours

d'une manière invisible dans la sainte Eglise, et la garderont jusqu'à la consommation des siècles dans le dernier avènement de Jésus-Christ ¹. » Dieu est immuable en ses voies : puisqu'il n'a donné au monde Jésus-Christ que par Marie, chacun de nous n'a accès à Jésus-Christ que par Marie. L'axiome que Dieu est immuable, la conséquence que ses conduites le sont aussi, du moins en tant que les fautes des hommes n'en semblent pas modifier les effets, appartiennent à la philosophie. Mais le bienheureux Grignon de Montfort, au lieu de fonder sa déduction sur cette majeure métaphysique, l'aurait pu fonder en combinant divers textes de l'Écriture : « C'est moi le Seigneur, et je ne change point ² » ; « vous êtes toujours le même, et vos années ne défont pas ³ » ; « les dons du Seigneur sont sans retour ⁴. »

2^o A côté des propositions philosophiques qui ne jouent dans la théologie qu'un rôle apparent, qui servent beaucoup plus à exposer la doctrine qu'à la prouver, il en est d'autres qui supportent réellement l'édifice doctrinal. L'Eglise enseigne communément que l'Humanité du Christ a possédé une science totale, qu'elle ne se pouvait tromper, et récemment un décret de la Sacrée Congrégation du Saint Office ⁵ a imposé cet enseignement à tous les maîtres catholiques. Il s'agit donc d'une doctrine qui, sans peut-être appartenir aux vérités de foi divine, est théologiquement certaine. Sur quel principe repose-t-elle ?

Saint Thomas ne la fonde pas, comme nous serions portés à le faire, sur une psychologie superficielle, sur l'unité de la conscience de l'Homme-Dieu, unité où se fondraient la vision de Dieu et les perceptions de l'Homme : ce ne seraient là que de vagues hypothèses. Son raisonnement est beaucoup plus simple : puisque les hommes sont conduits à leur fin, qui est la science possédée par les bienheureux, la vision de Dieu par essence, par l'Humanité du Christ, il faut que cette Humanité possède en acte cette science. Et en dehors de cette science bienheureuse, par laquelle elle connaît le Verbe de Dieu et tous les êtres dans le Verbe, elle connaît aussi les êtres directement en leur propre nature

1. Grignon de Montfort. *Traité de la dévotion à la Sainte Vierge*, éd. Didiot, p. 13-18. Rennes, 1891.

2. Mal. 3, 6.

3. Ps. 101 28.

4. Rom. 11 29.

5. Décret du 5 juin 1918.

par des notions intelligibles, car l'Humanité du Verbe ne peut posséder une intelligence qui ne soit pas réduite en acte. Bien plus, et pour le même motif, à côté de cette science infuse, le Christ possède aussi une science acquise par expérience. Ainsi, cette démonstration fameuse des trois sources de la connaissance du Christ : vision essentielle de Dieu, science infuse, science acquise, repose sur deux majeures philosophiques : 1^o l'agent, pour vouloir la fin, la doit connaître ; 2^o les puissances de la nature humaine du Verbe accomplissent leurs fonctions de la manière la plus complète. Et ce second principe à son tour suppose l'adage : l'acte prime la puissance. Or ces principes n'appartiennent en propre à aucune philosophie : si l'on met à part le scepticisme empiriste, et, selon l'expression sévère et juste de M. Enriques, la « démence hégélienne ¹ », la raison commune des hommes les ratifie. Ils apparaissent immédiatement évidents à celui qui n'a pas pris l'habitude de douter de tout. Et toutes les fois qu'une doctrine théologique certaine repose sur des principes philosophiques, ce sera le cas : l'Eglise ne peut proposer à ses fidèles, comme certain, que ce qui est immédiatement fondé sur des principes évidents, en dehors de toute hypothèse d'école.

3^o Ce n'est pas qu'il soit interdit aux penseurs chrétiens de tenter par leurs propres forces, à leurs risques et périls, une coordination, une explication des dogmes. Tout au contraire, l'Eglise bénit et promeut leurs efforts, pourvu qu'ils ne s'appuient pas sur des principes inconciliables avec la foi, et qu'ils soumettent leurs conclusions au jugement de l'Eglise, comme le physicien compare le résultat de ses hypothèses avec les faits réels. Les penseurs chrétiens prendront alors, pour principes de leurs déductions, des propositions philosophiques non évidentes, empruntées à telle école, parfois directement proposées par eux : ces propositions joueront donc en théologie le même rôle que les hypothèses en physique. Et comme en physique aussi, ces hypothèses serviront, tantôt à faciliter l'exposé du dogme sans rien préjuger sur sa nature (hypothèses représentatives), tantôt à en donner une explication qui révèle quelque chose de sa nature intime (hypothèses explicatives).

La théorie de la matière et de la forme sert communé-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1910, p. 24.

ment aux théologiens, depuis saint Thomas, pour exposer la nature, les effets des sacrements en général et de chaque sacrement en particulier. La théorie de la matière et de la forme est, d'autre part, tout à fait particulière à la philosophie d'Aristote ; elle est d'ailleurs fort difficile à comprendre, et beaucoup des propositions qui l'expriment (par exemple : la matière donne le genre) sont rarement comprises de ceux-là même qui s'y attachent, et, à plus forte raison, de ceux qui étudient le traité des sacrements. Quel rôle joue-t-elle donc dans la théologie sacramentaire ?

Une comparaison entre divers rites chrétiens a mis en lumière, on l'a vu plus haut ¹, un élément commun qui est ensuite généralisé : le sacrement est un signe sacré producteur de la grâce. Or l'objet ou l'acte matériel qui sanctifie, étant signe, doit manifester sa signification ; et comme la sanctification est opérée par le Verbe Incarné, opérée dans notre âme, opérée par un instrument, il faut que la matière dont on use et les paroles qu'on prononce soient déterminées, sous peine de ne rien signifier de précis et d'intelligible pour la société des fidèles ². Et des paroles imposant une signification à des objets ou à des actes, sont, pour ces objets ou ces actes, ce que la forme d'un corps est à sa matière.

Il est évident qu'ici, même pour le disciple le plus fidèle du Stagirite, matière et forme sont pris en un sens analogique. Les paroles « Je te baptise... » ne sont pas à l'eau ce que mon âme est à mon corps. L'emploi de cette terminologie, extrêmement commode pour classer les notions et marquer leurs rapports, devenu presque indispensable, est gardé par ceux-là même qui ne se soucient pas des doctrines particulières de l'Ecole, tout comme un chimiste use de la notation atomique pour exprimer certains rapports entre des phénomènes de poids, de pression, de substitution, etc, sans admettre par là une théorie métaphysique sur la division des corps et sur les relations mutuelles de leurs derniers éléments composants. Enfin, bien que l'exposé des sacrements à l'aide des notions de matière et de forme se prête admirablement, au dogme catholique, les divers enseignements de l'Eglise sur les sacrements, même ceux qui semblent impliquer une métaphysique des corps,

1. Plus haut, p. 185 et suivantes.

2. 3^a. q. 60, a. 6 et 7.

peuvent être reçus en dehors de toute métaphysique. Ainsi, la grâce sacramentelle est opérée par les paroles à l'aide des signes ; le sacrement est donc un instrument corporel dont use une puissance spirituelle : voilà des propositions qui peuvent être admises sans admettre en même temps la théorie scolastique. On peut même, sans admettre cette théorie, admettre les conséquences du principe posé, à savoir que la puissance instrumentale des sacrements n'est pas le produit d'une création spéciale ; elle n'est que la motion imprimée par la cause principale, par Dieu. Nous pouvons conclure : une théorie apte à hiérarchiser et à exposer des faits certains ; une hypothèse dont tout le monde use, en pratique, même sans en admettre les postulats métaphysiques ; une théorie employée à exprimer des réalités qui sont seulement analogiques aux notions fondamentales sur lesquelles elle repose ; une théorie enfin qui n'est pas indispensable pour admettre la vérité des faits qu'elle organise, est apparentée à ces théories physiques qu'on appelle théories représentatives. Telle la théorie atomique. Il est à peu près certain que l'atome physique existe. Néanmoins il n'y a qu'une analogie entre l'atome physique et les données intelligibles avec lesquelles les penseurs mécanistes ont édifié la théorie atomique.

Tout le monde comprend d'ailleurs qu'une théorie représentative n'est nullement un simple artifice de langage. C'est ainsi, en effet, qu'on entend la chose chez les tenants des philosophies pragmatistes. Mais l'hypothèse, pour coordonner les faits sous des concepts, repose sur une analogie entre ces faits et ces concepts : dans le cas des sacrements, par exemple, il y a un réel sous-jacent, une analogie entre les paroles ou les actes, principes de détermination du sacrement, et la forme substantielle, qui donne à l'être son espèce et son activité.

Mais les propositions philosophiques, reconnaissons-le, servent beaucoup plus fréquemment en théologie à fonder de véritables hypothèses explicatives et des théories dont le développement est immense. Tantôt elles restent tout près du dogme et jouissent de la protection déclarée de l'Eglise ; tantôt, et beaucoup plus souvent, elles ne jouissent que de l'autorisation de l'Eglise. Il importe de distinguer les deux rôles que jouent alors les propositions philosophiques : ou bien ce sont des définitions, ou bien ce sont des

manières d'axiomes, des principes qui lient à un prédicat un sujet, sans que cette attribution soit essentielle ou du moins prouvée être telle. Au point de vue métaphysique, les premières énoncent l'essence, le τὸ τί ἐῖναι, *quod quid est* ; les secondes affirment l'existence, *quod est*. On sait que, pour concilier la prescience et l'omnipotence divines avec la liberté humaine, c'est-à-dire pour expliquer le dogme de la prédestination, deux grandes écoles, thomisme et molinisme, soutiennent des systèmes opposés. Tout dépend de ce qu'est, en son intime, l'acte divin qui prédestine ; tout repose, en dernière analyse, sur la définition posée de la prédestination : qu'est essentiellement cet acte, en ce qui concerne la science que Dieu a de notre vie et en ce qui concerne nos mérites ? Thomisme et Molinisme reposent donc sur des définitions philosophiques. Voici maintenant la théorie thomiste des actes nécessaires à la foi : l'adhésion aux motifs déterminants de la foi n'est pas un acte purement rationnel, c'est un acte déjà surnaturel, illuminé par la grâce, car il détermine la foi, et il est impossible qu'un acte surnaturel n'ait pas une cause adéquate surnaturelle. Le principe implicitement posé est qu'il y a proportion entre l'effet et la cause : ce n'est pas une définition, mais un axiome. Ces deux exemples suffisent ; on comprend, d'ailleurs, que les principes employés peuvent fournir des théories, tantôt de pure spéculation désintéressée et assez inutiles à la vie spirituelle des fidèles, tantôt si bien adaptés au dogme, si propres à le faire comprendre et à faire aimer Dieu, que l'Eglise les fait siennes, et, sans les canoniser à proprement parler, en ordonne l'enseignement dans ses écoles. C'est le cas pour les doctrines de saint Thomas sur l'être, sur l'acte et la puissance, sur la matière et la forme.

c) *Principes propres, spéciaux à la théologie.* — Il y a des axiomes théologiques, qui, tout comme les axiomes mathématiques, servent de guide à la déduction sans entrer dans les syllogismes, ou peuvent même entrer comme majeures dans les syllogismes, si l'on tient absolument à exprimer par le langage toutes les articulations du raisonnement et même ses présuppositions cachées. Lorsqu'on apportait, pour preuve de l'impossibilité que Marie eût été atteinte de la tache originelle, la parole du livre de la Sagesse : « la Sagesse n'habitera pas dans un corps soumis

au péché¹ », on attribuait à ce texte une portée qui dépasse son sens humain. Ce n'est pas faire violence à l'Ecriture ; c'est admettre le principe latent que l'Ecriture, œuvre de Dieu, a un sens divin dont la plénitude n'est pas du premier coup accessible au lecteur, ou, pour mieux dire, que ses paroles doivent être prises en une signification surnaturelle et en une signification aussi pleine que possible. Lorsque saint Paul veut montrer aux Galates que l'Ancienne Loi, engendrant pour la servitude, finira par être rejetée avec ceux qui s'y tiendront obstinément attachés, il invoque l'exemple de l'esclave Agar, dont la postérité n'a pas eu droit à l'héritage des promesses : comparaison arbitraire, raisonnement fallacieux, si l'on s'en tient à l'écorce de l'Ecriture. Mais « le principe admis est que certaines situations de l'histoire écrite par Dieu, et envisagées à la fois dans leur réalité et sous l'angle où elles apparaissent dans l'Ecriture, sont un indice de la façon dont Dieu procède à propos de faits spirituels... On peut donc appliquer aux seconds la conclusion qui est proférée divinement à propos des premiers² ». Entendez qu'en interprétant l'Ecriture, le théologien doit maintenir ce principe qu'il en faut prendre les paroles, non seulement avec le sens historique qui est le leur, mais avec le sens moral et religieux, et en la plénitude qu'on suppose voulue par Dieu. Sans doute l'usage d'un tel principe requiert une extrême prudence, avec la soumission à l'interprétation autorisée de l'Eglise : cependant, malgré les risques courus, il nous semble difficile de contester un principe dont les auteurs mystiques et dont la liturgie ont usé, car « la loi de la prière est aussi la loi de la foi ».

Ce principe trouve d'ailleurs son application dans la doctrine des dons et des fruits du Saint Esprit, doctrine si importante pour la vie mystique et même pour toute vie chrétienne. Une doctrine si fondamentale en ce qui concerne notre être surnaturel ne saurait être tenue pour une construction purement philosophique. Par ailleurs, il ne serait pas aisé de la rattacher par l'histoire à une tradition apostolique. Ne repose-t-elle pas, en fait, chez nos grands théologiens, sur les énumérations du prophète Isaïe et de saint Paul, énumérations de vertus et d'actes entendus, les uns

1. Sap. 14.

2. Lagrange, *Epître aux Galates*, p. 120.

comme des dispositions mises par le Saint Esprit dans les âmes pour qu'elles se laissent conduire par Dieu, les autres comme des actes provenant d'une motion surnaturelle et dans lesquels l'homme trouve sa joie? Or les énumérations de Paul et d'Isaïe ont besoin, pour présenter ce sens, d'être entendues avec une plénitude surnaturelle que l'enseignement commun de l'Eglise a sanctionnée.

Exemple d'un autre axiome théologique. Nous savons par les Evangiles que Jésus-Christ a voulu prendre dans son corps certains défauts du nôtre : il a voulu que son corps fût sujet à la faim, à la soif, à la fatigue, à la mort. Mais son corps a-t-il été soumis aussi à la maladie? Les théologiens estiment que non ; ils affirment que Jésus a possédé, dans son corps et dans son âme, toutes les perfections qui n'étaient pas incompatibles avec son rôle de rédempteur souffrant et qu'un défaut provenant, comme la maladie, de l'impuissance du principe qui forme le corps, n'a pu se trouver en lui¹. Et le même axiome commandera les démonstrations relatives à la science du Christ, à sa puissance. Cet axiome, il est vrai, est susceptible d'être présenté comme conclusion d'une démonstration rationnelle ; cependant, pour écarter les vues des anciens Pères croyant que Jésus s'abaisa jusqu'à prendre nos laideurs, pour écarter la doctrine protestante d'un « atonement » selon lequel Jésus aurait pour ainsi dire suspendu sa vie divine, il faut que la démonstration soit reliée à bien d'autres conditions de notre connaissance théologique. L'axiome en question prend alors une valeur originale et peut être tenu pour un axiome théologique.

Partout dans les traités de théologie nous rencontrerions de semblables axiomes. Nous en citerons encore un : la grâce sacramentelle, sous peine d'être inutile, doit être ordonnée à un effet particulier, axiome analogue, mais non identique, à un axiome métaphysique, car Dieu est libre d'agir comme il veut dans ses conduites surnaturelles. Or cet axiome domine toute la théorie des sacrements : c'est selon lui qu'on détermine, d'après les cérémonies du baptême, quels en sont les effets particuliers ; de même pour l'Eucharistie, l'Ordre, etc.

On comprend qu'il y a danger, en maniant de tels

1. 3^e Q. 14, art. 4 « ex defectu virtutis formativae. »

axiomes, d'en introduire quelques-uns qui ne soient que probables, d'autres même qui soient illusoires. Ceux que nous venons de mentionner sont néanmoins certains : le premier est supposé implicitement par l'usage que fait saint Paul des textes de l'Ecriture ; les deux autres sont supposés par les déductions sur lesquelles se fondent des doctrines tenues par certaines par l'Eglise, doctrine de la grâce sacramentelle affirmée par le Concile de Trente, doctrine de la science du Christ affirmée par les décrets des Congrégations Romaines. Sans doute, les doctrines en question sont enseignées par l'Eglise comme vérités traditionnelles contenues dans le dépôt de la Révélation, et non comme des résultats de raisonnements humains ; mais ces doctrines ont été gardées par l'Eglise grâce aux axiomes qui en autorisaient les déductions. Dire que la vérité a été sauvée par l'erreur est un paradoxe qui peut, à la rigueur, être vrai en un cas particulier, mais qui ne se réalisera jamais dans la plupart des cas, *ut in pluribus*, comme disent les Scolastiques. Or c'est le sort d'un grand nombre de doctrines théologiques sûres d'avoir été sauvegardées par des axiomes de cet ordre ; il faut donc affirmer que ces axiomes sont certains.

Or ces axiomes sont-ils primitifs, ou peuvent-ils être eux-mêmes objet de démonstration ? En fait, les théologiens ne les démontrent pas, car ils leur paraissent évidents. D'autre part, ils ne sont pas évidents pour nombre de gens : si nous avions à discuter avec les exégètes anglicans sur les textes mentionnant les abaissements du Christ, ils récuseraient notre principe sur les perfections compatibles avec le rôle du Rédempteur. C'est, dira-t-on, parce qu'ils admettent sans discussion d'autres principes, parce qu'ils exténuent la notion de l'ordre surnaturel. Il est vrai. Et sans doute nous serions en mesure, par une analyse logique exhaustive, par tout un édifice de syllogismes, de fonder déductivement les axiomes de notre théologie. Cependant cette déduction serait extrêmement longue et embarrassée, et on ne l'explique jamais ; et enfin ces axiomes qui paraissent tout à fait évidents aux âmes qui vivent et se meuvent dans le surnaturel, ne paraîtraient ni évidents ni clairs aux fidèles peu pratiquants. Pour que l'âme accepte ces principes, il faut qu'il y ait en elle un dépôt lentement accumulé d'expérience chrétienne, un usage de la logique dirigé par la lumière de

la foi et s'étant en quelque sorte incorporé à l'âme. M. Maritain écrivait récemment qu'une des pertes les plus graves qu'ait faites depuis le moyen âge l'orgueilleuse pensée moderne est celle de la notion d'« habitus ». Les théologiens, qui ont du moins gardé cette notion, en ont aussi gardé la réalité, car en eux l'usage de la logique selon les exigences de la foi a dû devenir une disposition foncière. Remarquons d'ailleurs qu'en fait dans toute science les hommes compétents acquièrent ainsi l'usage rapide, sûr et comme infail-
 lible d'une logique spécialement adaptée, et à quoi les gens du commun n'entendent rien : c'est ce qu'ont bien mis en lumière plusieurs des études publiées dans le recueil « la méthode dans les sciences ¹ ». Ainsi l'archéologue qui doit interpréter un papyrus traitant de mathématique devra consulter un mathématicien, afin de retrouver par son aide les principes, cachés pour lui, du savant égyptien ou grec. Ainsi G.-B. de Rossi, avec quelques majuscules gravées sur des fragments de marbre, reconstituait toute une inscription funéraire. N'est-il donc pas aussi légitime que pour interpréter, pour enchaîner les vérités surnaturelles, on se fonde sur des principes qui dirigent la pensée de ceux qui vivent dans le monde surnaturel? Melchior Cano avait, semble-t-il, devancé sur ce point la logique psychologique d'aujourd'hui: après avoir parlé des principes suprêmes de la théologie qui sont les articles de foi, il parle de principes seconds, qui sont enseignés par les Livres Saints et par la Tradition, et qui ont pour rôle d'expliquer les principes suprêmes. Or, dit-il, le théologien accepte ces principes seconds fournis par la foi (et avec eux, je suppose, l'explication, la cohérence rationnelle que leur rôle est de fournir) du premier coup, sans intermédiaire ni démonstration, car, continue-t-il, c'est pour ainsi dire une notion naturelle et fixée dans l'âme des fidèles, de croire vrai tout ce qui a été écrit ou livré à la Tradition par les Apôtres. Le grand théologien humaniste nous semble bien reconnaître ici une logique (c'est-à-dire des principes) adaptée à la vie surnaturelle ². Et si, du reste,

1. Deux séries publiées chez Alcan.

2. Qu'on veuille bien tenir compte : a) de ce que les principes secondaires de la foi sont les vérités *utiles* et *nécessaires* aux principes premiers (articles de foi), b) qu'on les accepte comme par une notion naturelle et infuse. Voici le texte de Cano : « *Sunt alia non propter se potissime petita, sed, ut D. Thomas sentit, eorum quæ sunt potissima explicandorum gratia. Cujusmodi sunt, inquit, præter articulos fidei omnia quæ in sacris Literis assumuntur, vel Dei*

la foi est une vertu infuse par Dieu dans l'âme, si l'Esprit Saint départit ses dons aux âmes pour qu'elles se laissent aisément conduire à ses inspirations, en quoi peut consister cette lumière intellectuelle de la foi et des dons, sinon en des jugements, en des manières de juger, c'est-à-dire en des principes quasi innés et qui s'incorporent à l'intelligence?

d) *Principes propres, contenus dans la Révélation.* — Les principes dont nous venons de traiter, propres à la théologie, provenant de la raison dirigée par la pratique de la vie chrétienne et par la lumière de la grâce, sont trouvés et formulés par le travail de l'homme ; ce n'est pas sur eux que la théologie est essentiellement fondée, mais sur les vérités notoirement révélées par Dieu et contenues dans l'Écriture ou dans les traditions divines dont l'Eglise a la garde. Ces propositions révélées sont à la théologie ce que sont à la mathématique les axiomes, les lemmes, les définitions. Seulement, tandis que les axiomes mathématiques sont évidents, les propositions théologiques, acceptées au nom de l'autorité de Dieu, ne possèdent pas la clarté intrinsèque de l'évidence et sont souvent obscures ou difficiles à admettre à notre intelligence matérialisée ; et tandis que les définitions mathématiques expriment une construction qui est œuvre de l'esprit lui-même, le contenu des vérités théologiques et la liaison des éléments de ce contenu sont toujours imposés à l'esprit du dehors. Ces propositions acceptées du dehors ne sont pourtant pas *étrangères* à la théologie. Aussi bien, il n'y a pas de science qui possède son objet d'une manière complète et ne reçoive d'ailleurs ses vérités primordiales. D'abord, les sciences sont hiérarchisées : et, dans leur ordre de complexité croissante, chacune d'elles s'élève sur un fondement extérieur, sur une autre science. Ainsi la physique suppose connues beaucoup de vérités mathématiques ; ou, pour parler comme saint Thomas, la perspective reçoit ses principes de la géométrie¹. Mais de plus, toute science accepte un objet dont elle n'a pas à scruter la nature (ainsi l'espace en géométrie ; le nombre en arithmétique) ;

natura et majestate explicanda... Hæc vero tametsi non fidei sunt nec theologiæ præcipua capita, sed his ex accidenti conjuncta et quasi principia secundaria. accipit tamen ea theologus, non aliter ac philosophus principia per se nota, sine medio et ratione, perinde ut articulos fidei acceperat. Hæc enim quasi naturalis atque insita in animis fidelium notio in est, ut quidquid ab apostolis scriptum traditumque est, verum esse sentiant. lib. XII, cap. II, tome III, p. 21 (Rome, 1900).

1 I^a. Q. I art. 2.

elle use d'une méthode qui est une trouvaille empirique des savants ; elle se fonde sur des principes qu'elle ne démontre pas, parce qu'ils sont essentiels à toute démarche de l'esprit, et, par là, toute science postule une explication supérieure, une explication philosophique. Quant à la théologie, son hétéronomie est d'une autre nature : ses principes ne sont du ressort, ni d'une autre science, ni de la philosophie ; ils viennent de Dieu, ils appartiennent à la connaissance que Dieu possède, et qui est, par rapport à la théologie, ce que la géométrie est à la perspective. Ce n'est pas à dire, naturellement, que notre théologie soit homogène à la science divine, comme les mathématiques, selon les logisticiens, sont homogènes à la logique. Pareille prétention est assez ridicule pour qu'on ne la discute pas : le caractère éminent de simplicité et d'infinitude de la science divine la sépare absolument d'un mode de connaissance discursif, fragmentaire, limité.

Ces vérités révélées, fondement de la théologie, sont-elles propres à supporter une science ? Melchior Cano, dans un exposé embarrassé, tout en semblant préoccupé de répondre à des subtilités scolastiques, a bien vu les difficultés épistémologiques qu'élèverait plus tard l'esprit moderne ¹. La théologie fait profession d'établir par l'histoire l'authenticité des vérités révélées et de les défendre rationnellement contre les incrédules. Ou bien donc elle tourne dans un cercle, ou son objet est mal délimité. Et surtout, la plupart des vérités révélées sont des vérités de fait, des propositions particulières avec lesquelles on ne peut constituer une science : on ne peut pas relier entre elles des propositions de fait, et d'abord il n'y a pas de science de ce qui est accidentel. Voici comment Cano résout le problème. La théologie positive, la critique biblique et l'histoire des dogmes, comme on le verra plus loin, ne prouvent pas les vérités révélées, mais prouvent qu'elles sont révélées ; et si la théologie défend contre l'adversaire ses propres principes, n'est-ce pas aussi ce que fait le philosophe contre le sceptique ? La constatation, comme d'un fait, du dépôt révélé ; la défense de ce dépôt, *ad hominem*, exotérique ; ou la preuve rationnelle de quelques vérités philosophiques qui, par accident, font partie du dépôt révélé, ne sont pas ce qui

1. Lib. XII, cap. 2.

nous livre ce dépôt, ce qui en démontre la vérité intrinsèque : et voilà pour la première difficulté. Et à la seconde Cano répond magnifiquement que si des causes et des effets, en tant qu'objet de foi et de théologie, sont choses fortuites et dépourvues de sûreté et de constance, elles demeurent pourtant certaines et immuables, car Dieu, qui connaît aussi bien le contingent que le nécessaire, les connaît et nous les fait connaître : et ainsi il y a, dans ces principes de la théologie, une certitude immuable, une constance assurée, une connaissance infaillible ¹. Or si Aristote a requis, pour constituer une science, que les principes en fussent nécessaires, c'était pour qu'ils fussent fixes et certains : s'ils ont, en dehors de toute nécessité, fixité et certitude, ils suffisent à porter une science. Et cette vue du dominicain humaniste est à peu près identique à celle de M. Milhaud : la connaissance scientifique n'est, à proprement parler, ni celle qui s'impose par démonstration nécessaire, ni celle qui s'exprime en propositions universelles, mais celle qui est susceptible de convaincre tous les esprits par des procédés universellement communicables ². Et il est évident qu'une proposition révélée par Dieu possède, de ce fait, une puissance de conviction universelle.

Que sont, maintenant, ces propositions révélées ? Comment les classer ?

Nous distinguerons : 1^o des propositions universelles, contenues telles quelles dans l'Écriture ou les textes conciliaires ou définitions papales, et susceptibles, par conséquent, de jouer le rôle d'axiomes, ou, tout au moins, de majeures sur quoi se fonde toute une démonstration : « pas un iota, pas un accent ne disparaîtra de la Loi, jusqu'à ce que tout soit accompli ³ » ; « celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ⁴. »

2^o Des définitions, les unes contenues mot à mot dans le dépôt révélé : par exemple, la célèbre définition de la foi, *ἐστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* ⁵ ; d'autres qu'on en peut tirer en rassemblant des traits épars çà et là : ainsi, le Royaume des cieux dans les Évangiles synoptiques ⁶, ou le mystère, d'après les définitions récentes ⁷.

1. *De locis theologicis*, lib. XII, cap. 1, t. III, p. 9 (édition romaine, 1900).

2. Milhaud, *Études sur la pensée scientifique. L'idée de science*, p. 1-19.

3. Math. 5 18.

4. Mc. 16 16.

5. Heb. 11, 1.

6. Voir Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 139-189.

7. Voir Garrigou-Lagrange, de *Revelatione*, II, p. 169-170.

3^o Des propositions particulières ou singulières, lesquelles ne peuvent évidemment servir d'axiomes ou de majeures, mais serviront néanmoins souvent à orienter tout un raisonnement. L'exemple de Melchior Cano, qu' « Abraham eut deux fils », est parfaitement choisi : on sait comment saint Paul raisonne sur le fait d'Ismaël et d'Isaac dans l'épître aux Galates.

Il n'est sans doute pas nécessaire de pousser cette analyse jusque dans ses plus menues particularités, et, par exemple, de mettre en forme des syllogismes où entrent ces trois classes de propositions. Il est évident qu'un syllogisme dont les deux prémisses sont révélées comporte la plus haute certitude. Seulement il ne suffit pas de posséder des prémisses révélées, il faut que ces prémisses soient acceptées en leur sens révélé, et qu'en appliquant ce sens dans la conclusion on le maintienne intact. Or là est l'immense difficulté.

La plupart des conclusions, en effet, aboutissent à une détermination nouvelle, qui, pour être plus particulière en son extension, est plus riche en compréhension et constitue une véritable synthèse ¹. Mettons en forme, par exemple, un des raisonnements les plus convaincants sur lesquels le Bienheureux Grignon de Monfort fonde sa dévotion à Marie, consécration de soi-même, mise de sa vie et de ses mérites à la disposition de la Sainte Vierge. Notre prédestination implique l'imitation de Jésus-Christ (ὅς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκονος τοῦ τοῦ ἑαυτοῦ Rom 8²⁹) ; l'imitation de Jésus-Christ implique la dépendance absolue vis-à-vis de la Très Sainte Vierge (καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς, Luc 3⁵¹). Donc... Le syllogisme est parfaitement convaincant, et il ne serait pas malaisé, en utilisant les pages suivantes du *Traité de la dévotion à la Sainte Vierge*, d'en mettre en forme d'autres aussi forts : la vie de Jésus a consisté à accomplir la volonté de son Père (Jo 4³⁴) ; sa vie a consisté. pendant nombre d'années, à vivre avec Marie et à lui obéir, La conclusion est donc que la vie chrétienne parfaite, l'imitation entière de Jésus est une vie d'union à Marie et de soumission à elle ; mais lorsque Grignon de Montfort entend réaliser cette vie de soumission à Marie sous la forme d'une « servitude » à l'égard de Marie, d'un abandon de ses bonnes œuvres et de ses mérites pour que la Reine du Ciel

1. Comme nous l'avons noté, la théologie use aussi de déductions aboutissant à des notions plus générales.

en dispose, il particularise, il individualise cette servitude de telle manière qu'il réalise une synthèse nouvelle. Et c'est là que les fidèles ou les docteurs devront être prudents, examiner avec soin si le sens des concepts révélés a été gardé, et s'en remettre au jugement de l'Eglise. L'imprudence pieuse peut ici s'introduire aisément : tandis que l'ouvrage italien « l'esclave de la Très Sainte Vierge » fut mis au catalogue de l'Index en 1673, l'archidiacre d'Evreux Boudon et le Bienheureux Grignion de Montfort ont su, au contraire, accommoder leur synthèse aux règles de la prudence ecclésiastique, et la dévotion qu'ils ont enseignée n'a pas cessé d'être encouragée par l'autorité de l'Eglise.

Maintenir les termes révélés en leur sens révélé dans la conclusion s'impose donc ; mais il a fallu auparavant que, dans les prémisses elles-mêmes, les termes révélés eussent gardé leur sens révélé, que docteurs et fidèles les entendissent ainsi. Comment fixer ce sens *ne varietur*? Le sens d'un terme n'est entendu et maintenu certain que si le terme est défini. Et ainsi toute démonstration théologique repose, au moins de manière indirecte, sur des définitions. Souvent, du reste, il est possible, par quelques comparaisons de textes de l'Ecriture, d'obtenir une définition d'un concept révélé. Là où ce procédé n'est pas possible, on aura recours à l'Eglise, dont le magistère a souvent défini des notions de la foi : là enfin où le second procédé n'est pas de mise, il faudra formuler une définition rationnelle. Définition philologique, définition d'autorité, définition rationnelle forment ainsi partout l'infrastructure de l'édifice théologique : c'est par elles que nous devons terminer la théorie des propositions ¹.

c) *Les définitions théologiques.* — Les premières qui se présentent sont celles qui définissent un terme révélé par d'autres passages de l'Ecriture, soit par le contexte immédiat, soit par la comparaison des divers passages où le même mot est employé. Ainsi, pour éprouver la démonstration que donne le bienheureux Grignion de Montfort de sa dévotion à la Sainte Vierge, l'essentiel est de préciser le

1. Le recours à l'Eglise est sans doute, en principe, une nécessité de tout raisonnement théologique ; il faut toujours, autant qu'on le peut, entendre les termes et les propositions dans le même sens que l'Eglise ; mais, comme on l'a vu, le théologien interprète, particularise, définit par lui-même les données révélées et les données ecclésiastiques, et c'est là justement que commencent les systèmes théologiques.

sens de cette soumission que Jésus a voulu pratiquer envers sa mère. Or, ὑποτάσσειν signifie, étymologiquement, mettre en ordre sous, rendre sujet, et l'emploi que l'Écriture fait de ce verbe correspond bien au sens plein que Mòntfort lui attribue : « Dieu a tout mis sous les pieds de l'homme », πάντα ὑπέταξεν ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ (Heb. 28, citation du psaume 85, qui est faite aussi, mais par allusion, 1 Cor 15²⁷⁻²⁸) ; le mot est employé pour désigner l'obéissance envers Dieu 1 Cor 15²⁸ Heb 12⁹ Jac 4⁷, envers le Christ Eph 5²⁴ ; saint Paul et saint Pierre l'emploient même pour les rapports des esclaves avec leurs maîtres (Tit 2⁹ 1 Pet 2¹⁸). Si l'on veut définir l'espèce de sujétion représentée par ὑποτάσσειν, il sera donc permis d'affirmer qu'elle ne consiste pas en une simple dépendance vague, en témoignages de respect, mais en une dépendance de fait, impliquant respect intérieur, soumission, appartenance de toute la vie, et actes de service pour accomplir les ordres reçus.

Une définition formulée par l'Eglise n'est pas un cas rare ; non pas que les termes révélés soient des ἀπαξ λεγόμενα et qu'il soit impossible de les expliquer les uns par les autres, mais parce que les hérétiques en ont détourné le sens, et qu'en présence d'un système qui apporte une interprétation générale de tous les textes apparentés, il a fallu maintenir, par une définition tranchante, le sens authentique. Les exemples sont innombrables. Qu'on se rappelle seulement comment les hérétiques du iv^e siècle interprétaient le mot « mère » appliqué à Marie : à lire l'Évangile, le fidèle non prévenu comprend que Marie est la mère naturelle de Jésus-Christ, de tout Jésus-Christ, car Jésus-Christ est un. Selon Nestorius, elle n'était la mère que de l'humanité du Christ, non du Christ Dieu. Le Concile d'Ephèse dut définir le sens de « mère de Jésus » appliqué à Marie : ce mot signifie « mère de Dieu ».

Mais tous les termes révélés ne sont pas définissables, ni adéquatement par d'autres termes révélés, ni ne sont définis par l'Eglise. Et ils ne le peuvent être. S'ils étaient tous définis les uns par les autres, ils formeraient forcément un cercle, tel que le dernier définirait le premier ; et s'ils ne se définissaient pas tous mutuellement, il les faudrait définir par des concepts tirés de la science ou de l'expérience commune. Et les concepts, à leur tour, ne les faudrait-il pas

définir, si l'on veut que la science théologique ait la même consistance que les sciences spéculatives?

Toute théorie rationnelle, que ce soit en logique, en mathématique, en physique, en économie politique, renferme des postulats et des définitions : postulats que l'on accepte sans critique, car toute théorie, étant relative à un point de vue (géométrique, algébrique, économique, etc) est obligée d'accepter ce que ce point de vue suppose ; définitions, car on ne peut manier les concepts et tirer des conséquences des jugements qu'après en avoir fixé le sens. On peut d'ordinaire changer l'ordre des définitions, poser pour définitions primordiales celles qui en un autre système sont secondaires, et, partant de là, continuer par voie de conséquence, pourvu, bien entendu, que la théorie ainsi établie s'adapte à peu près à la réalité objective. La science théologique spéculative est aussi suspendue à certaines définitions qu'elle n'a pas à mettre en question, puisqu'elle les prend pour point de départ. De même, le logicien admet comme primitives les notions d'idée, d'implication, de jugement, de syllogisme. Etant donnés ces principes, la théologie se développe par moyen déductif, et les conclusions sont vraies, supposé que les prémisses le soient. Or voici la difficulté. C'est que les définitions sont d'ordinaire, en chaque science, le produit d'un long travail d'élaboration, de retouche, d'adaptation, de telle sorte qu'elles supposent à peu près toute la science. Une définition n'a de sens que par une multitude d'autres définitions qui elles-mêmes la supposent ; « dans le moindre résultat scientifique entre comme facteur, en réalité, toute la science ¹ ». Les conceptions théoriques, séparées de la réalité par une suite plus ou moins longue de notions librement choisies, forment « un enchevêtrement toujours plus complexe... dont toutes les parties jouent leur rôle dans l'énonciation des lois ² ». En physique et dans les autres sciences expérimentales, il en va de la sorte³. En mathématiques, où pourtant les déductions se suivent en une série linéaire, il demeure vrai que cette série peut, à volonté, être rattachée à tels postulats et définitions ou à tels autres, pourvu que le système de ces définitions

1. Le Roy, Un positivisme nouveau. *Revue de Métaphysique*, mars 1901, p. 146.

2. Milhaud, *Le rationnel. Introduction*, p. 13.

3. Voir surtout dans *Le rationnel*, l'étude intitulée *la science rationnelle*.

et postulats soit irréductible ¹. De cette liberté de l'esprit nous avons un exemple frappant dans les différents essais pour constituer la logique algébrique : les uns déduisent le calcul logique d'un système de symboles et de postulats qui pour d'autres, sont des théorèmes ².

Aussi bien en physique qu'en mathématique, du moment que le donné revêt la forme scientifique, cette forme dépend de l'esprit : « bref, il nous semble difficile de contester la présence dans le rationnel de quelque chose qui non seulement n'est pas rigoureusement imposé par le dehors et a son origine dans une certaine spontanéité de la pensée, mais même de quelque chose qui ne reçoit jamais, qui ne peut pas recevoir du dehors la consécration de la nécessité, et qui reste dès lors indéfiniment affecté d'une certaine contingence ³. » Telle est la difficulté : les théories rationnelles sont le produit d'une activité libre de l'esprit, lequel choisit certains caractères, décrète un certain ordre d'implication. Dans cet engrenage des définitions, il devient malaisé de discerner les données objectives de la forme que leur a donnée le travail de l'intelligence.

Lorsque, par exemple, au début du traité de la Trinité, saint Thomas définit la personne, en empruntant les expressions de Boèce, *rationalis naturae individua substantia*, chacun des termes employés n'est scientifiquement intelligible que par une définition, et chaque définition est une théorie qui ne se peut exprimer que par une autre série de définitions. Le genre *rationalis natura* implique toute une métaphysique (la « nature » posant le problème de l'être et du devenir) et une critique des sciences, car le rationnel ne se caractérise que par l'exercice de la raison ⁴. La différence *individua substantia* suscite des questions encore plus compliquées : celle de l'individualité, en particulier. On sait combien sont opposées, sur ce point, les opinions des Scolastiques. Voici donc une définition, fondamentale en théologie, dont la signification scientifique semble ne pouvoir être pleinement comprise que par une série sans fin d'autres définitions. Et la difficulté s'aggrave : cette définition

1. Couturat, *Les principes des mathématiques*, p. 38-39.

2. Par exemple, on peut poser le principe du syllogisme comme primitif ou le démontrer par les relations d'égalité et d'inclusion, qui seraient alors primitives. Couturat, *Algèbre de la logique*, p. 16.

3. Milhaud, *Le rationnel*, p. 13.

4. Saint-Thomas le remarque, I^a. q. 29, a. 3, ad. 4^m.

dépend, en dernière analyse, de définitions qui sont invérifiables (les théologiens ne sont pas encore accordés, et ne seront sans doute jamais accordés au sujet de l'individuation), ou fixées seulement dans l'hypothèse où on les explique par les définitions que précisément on en devrait déduire (par exemple, si l'individuation est définie par la personnalité). Aussi bien que la vérité physique et que la vérité mathématique, la vérité théologique paraît être relative à notre intelligence.

Une antinomie apparente nous heurte. Thèse : une vérité réclame de l'esprit une adhésion intellectuelle sans restriction. Antithèse : cette vérité est traduite en symboles scientifiques dépendant de définitions posées par l'esprit lui-même. Comment exiger de l'esprit un assentiment inconditionné à des formules qui sont précisément conditionnées par lui?

Au fond, la question est moins nouvelle et moins embarrassante qu'elle n'en a l'air. L'antique axiome : *quod recipitur, recipitur per modum recipientis*, affirmait que l'entendement modifie les choses en les pensant. D'autres textes, qu'il ne serait pas malaisé de glaner çà et là ¹, confirmeraient ce principe. Néanmoins, la difficulté dogmatique demeure : le rôle de l'esprit dans l'élaboration de la vérité ne rend-il pas celle-ci relative à l'esprit lui-même? ou, en d'autres termes, les définitions théologiques constituent-elles, non seulement un langage propre à transmettre des notions étrangères, mais une doctrine qui serve à faire entendre ces notions et qui s'impose à l'intelligence du croyant?

Or, si les définitions dogmatiques forment un langage précis, clair, souple, nuancé, par là même elles servent à expliquer, à moins qu'on ne soutienne une philosophie nominaliste, que nous ne voulons pas discuter ici. Qu'ensuite ces définitions soient relatives les unes aux autres, et qu'on ait pu les ordonner en une autre série, ceci ne met pas en doute la valeur de leur signification, mais la valeur de leur ordonnance ; et la valeur de cette ordonnance est ici certifiée, non simplement par une réussite expérimentale, mais par l'autorité infallible de l'Eglise qui répond de l'enseignement de ses docteurs et de ses écoles. Qu'ensuite

1. *Ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi.* 1^a q. 39. art. 5.

il faille, dans l'ordre des définitions, s'arrêter à des notions qu'on ne définit pas, ce n'est pas laisser le système suspendu à une hypothèse initiale indéterminée. En effet, il est des notions dont la compréhension scientifique est immense, dont on n'aura jamais fini d'épuiser les propriétés, et que pourtant on s'abstient de définir, parce que tout le monde s'entend sur leur emploi. Qu'est-il besoin, dit Pascal, de définir ce que c'est qu'un homme? L'écolier de mathématiques n'a aucune hésitation sur le sens des notions de nombre, d'égalité, de fonction, et, tandis que les logisticiens élaborent des définitions subtiles de ces concepts et les ordonnent en une série où l'une repose sur les autres, l'écolier en use, sans que jamais aucune obscurité plane sur les problèmes qu'il résout par elles. *C'est qu'il faut ne pas confondre le concept avec la définition qu'on en donne, l'intellection avec les artifices destinés à l'exprimer.* La définition scientifique est un moyen de contrôler la réalité et la valeur du concept, afin d'éviter le psittacisme ; elle est un moyen d'ordonner les concepts en séries afin qu'ils puissent servir de fondement à un édifice de démonstrations, elle est un moyen de transmettre socialement la pensée avec précision et clarté, mais elle dérive de l'intellection, elle la suppose, et l'intellection du concept est indépendante de la définition. Que si l'on insiste encore, en prétendant que l'intellection du concept est partagée en éléments comme la définition, et que si une définition en postule une autre, l'intellection d'un concept suppose que l'on connaît à part les concepts correspondant aux définitions postulées, c'est apporter, et sans preuve, et contre l'expérience intellectuelle de l'humanité, une doctrine de la « participation » des idées les unes aux autres. La μέθεξις consiste-t-elle en ce que toute idée est un agrégat d'atomes d'idées, de telle sorte que, pour entendre une idée, il en faille posséder à part, séparer et étiqueter tous les atomes composants? Mais alors l'intellection de la plupart des concepts exigerait l'intellection d'un infini, et, comme on ne traverse pas l'infini, on ne comprendrait rien à rien. Or la science existe et progresse, les savants usent de concepts sans analyser ces concepts jusqu'à leurs derniers éléments supposés, et ils comprennent pourtant leurs démonstrations. Concluons donc que la science théologique, pour exister, pour fournir aux croyants des explications sûres, n'a qu'à user de notions que leur

emploi, commun ou scientifique, définit suffisamment, ou à remonter, par quelques définitions, jusqu'à des notions de cette espèce. Il peut faire davantage, il le doit même, parce que l'intelligence humaine ne s'arrête jamais dans son entreprise de tout comprendre ; mais alors le théologien construit, pour supporter sa science, un édifice analogue à celui que bâtit le logisticien pour supporter les mathématiques. L'entreprise est belle et louable, mais elle n'intéresse plus le simple fidèle ; et il y a danger que le théologien n'introduise, dans la série des définitions qui détaillent une notion révélée, des éléments que l'Esprit Saint n'avait pas plus en vue qu'Euclide ne prévoyait les définitions des logisticiens.

On nous pardonnera de ne pas exposer, en des pages théologiques, une doctrine du concept en tant qu'intuition intellectuelle et de la définition en tant qu'expression du concept ¹. Il suffit au lecteur de se rappeler que l'être est saisi par une triple abstraction intellectuelle (physique, mathématique, métaphysique) qui ne nous livre pas en entier son essence ; de là, dans la combinaison des jugements abstraits, un effort de la pensée pour reconstituer les linéaments, la structure du réel, effort où la contingence, la liberté ont une place plus ou moins grande. C'est alors que se construisent les systèmes variables et révisables, dépendant de définitions qui pourraient être, en un autre système, des conséquences. Mais l'indétermination et la liberté des systèmes scientifiques n'infirmes en rien la solidité et la plénitude de l'intuition intellectuelle de l'être, intuition qui assure à tout concept une signification objective, tout en laissant à notre pensée le rôle d'organiser librement les jugements qui expriment cette intuition.

1. Le lecteur consultera avec fruit la *Petite Logique* de M. Maritain. Nous avons essayé de traiter cette question dans nos articles : « Concept et Jugement », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, juillet et octobre 1921.

CHAPITRE VI

LA SPÉCULATION THÉOLOGIQUE

LES RAISONNEMENTS

Classer les raisonnements théologiques d'après les termes ou les propositions qui y entrent est déjà chose faite. Les classer selon les figures du syllogisme serait d'un intérêt purement logique, et qui ne concerne pas plus la théologie que toute autre science. Se demander si, outre le syllogisme, la théologie use de ces formes de raisonnement découvertes par les logisticiens, si l'on y doit faire une place à la logique des relations, serait une question du même ordre. Il est évident que la théologie, où confluent toutes les sources des connaissances humaines, qui emploie à son service toutes les disciplines, depuis la philosophie jusqu'à l'histoire, use de toutes les espèces de raisonnement simple et de toutes les formes d'enchaînement complexe de syllogismes.

Dans les déductions théologiques, on l'a vu, entrent très souvent des propositions historiques, énonçant des faits contingents ; on ne saurait donc leur donner, selon la rigueur du langage aristotélicien, le nom de démonstration (syllogisme du nécessaire). Mais, à côté de ces déductions dont la matière contingente reçoit de la science divine une certitude et une sorte de nécessité, il en est d'autres, à matière en apparence contingente, mais réellement nécessaire, et qui sont des démonstrations aussi apodictiques que n'importe quelle démonstration mathématique. Ainsi en est-il, par exemple, pour beaucoup de celles qui concernent la Trinité. Le fait de la révélation de la Trinité est assurément un fait contingent, dû à la libre miséricorde de Dieu, et les propositions qui énoncent ce mystère ne peuvent être démontrées, et n'étant pas évidentes, sont, par rapport à

nous, des propositions synthétiques. En réalité, elles expriment la vie de Dieu où tout est unité simple, où tout est nécessaire : elles sont donc, en soi, analytiques. Lorsque le théologien démontre que la procession des personnes en Dieu n'est pas un changement comme le mouvement local, mais un mouvement immanent à l'agent et qui ne le modifie pas, il formule donc un syllogisme dont les propositions sont universelles et nécessaires, une démonstration au sens aristotélicien.

Maintenant, ces déductions théologiques, qu'elles se meuvent dans le monde du contingent ou qu'elles soient des « syllogismes du nécessaire », comment progressent-elles ? Le progrès de la pensée déductive ne se peut faire que par l'invention des moyens termes : où le théologien les découvre-t-il ? L'art logique de Cano est, en partie du moins, un art de l'invention théologique : Cano a dressé la liste des « lieux théologiques », c'est-à-dire des sources de connaissance où doit puiser le théologien pour lier les notions et découvrir leurs rapports : tout récemment le P. Gardeil proposait un plan de caractéristique théologique universelle, dans le genre de la caractéristique ébauchée par Leibniz ¹. Ce sont là des travaux excellents qu'il est très utile de connaître, mais qui ne peuvent ni suppléer, ni même jamais accomplir l'acte spirituel qui découvre un moyen terme. On peut fournir une matière à l'activité de l'esprit, on ne lui peut pas indiquer sa voie ni engendrer son mouvement. Nous essaierons seulement de retracer quelques-unes des directions les plus intéressantes de ce mouvement de la pensée théologique.

Extérieurement, le raisonnement théologique est une déduction, une série de syllogismes qui ressemblent singulièrement aux syllogismes de la géométrie. Il est aisé de s'en rendre compte, si l'on met en forme quelques démonstrations des traités de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie. Dieu est Père, Fils, Esprit. Père, Fils, Esprit sont personnes. Personne est relation subsistante. Il y a donc en Dieu des relations subsistantes. Pour majeure, on a pris une définition de la personne. Or, dit-on, telle chose est personne. Donc... Sur ce modèle sont construits les syllogismes de la géométrie : telle figure a telles propriétés ;

1. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1908, p. 496 et suiv.

or telle figure est telle figure ; donc telle figure a telles propriétés. N'est-ce pas, de la part du théologien, un effort pour transporter dans la qualité le mode de construire que le géomètre emploie dans la quantité ? Et d'ailleurs, à côté de ce procédé de construction qui part d'une définition, il y en a un autre qui aboutit à une définition : acceptant provisoirement la définition d'un concept empirique, on voit, par l'opposition d'une vérité théologique, que ce concept ne s'applique pas tel quel en théologie : il le faut donc retoucher, c'est-à-dire le généraliser, pour qu'il puisse signifier les réalités surnaturelles. Ainsi la définition de la personne selon Boèce, *rationalis naturæ individua substantia*, doit être élargie, pour être appliquée au Père, au Fils, à l'Esprit-Saint. Substance désignera simplement « chose subsistante » et non plus seulement « ce qui subsiste sous les accidents ». *Nature rationnelle* signifiera « intelligible », sans impliquer le procédé du discours naturel à l'homme ; individuel signifiera « incommunicable », et non, comme pour chacun de nous, « individué par la matière ¹ ». En se fondant sur le principe que Dieu est parfaitement simple, on a dû élargir le concept de la personne pour l'introduire en Dieu : la déduction aboutit à une définition généralisée. N'est-ce pas par un procédé analogue que le mathématicien passe du concept du nombre entier au nombre fractionnaire, du nombre positif au nombre négatif, du nombre rationnel à l'irrationnel, du nombre réel à l'imaginaire ? Cependant il n'y a là qu'une apparence, et le progrès réel de la théologie n'est exprimé qu'en partie sous cette forme. Le syllogisme théologique ne se tient pas, comme le géométrique, dans la région des pures abstractions, il passe de l'abstrait au concret, et, de ce chef, il semblerait avoir souvent quatre termes. Dans la majeure, en effet, le moyen terme n'est pas de tout point identique à ce qu'il est dans la mineure : d'une part, c'est la représentation riche et vague du sens commun, sorte d'image composite qui est, pour les fidèles non théologiens, et pour les théologiens eux-mêmes, le véhicule du dogme : d'autre part c'est l'abstraction déterminée et pauvre dont la définition est censée épuiser le contenu. Substance individuelle de nature rationnelle, voilà quelle est, dans la majeure, la « connotation », c'est-à-dire l'en-

1^a. I. q. 29. a. 3. ad 3 et ad 4.

semble des caractères qu'on attribue au mot personne ; mais lorsque dans la mineure on dit que le Père ou que le Fils est personne, on emprunte à l'Écriture ou à la tradition, c'est-à-dire à la langue du sens commun et de la pratique, une image complexe, faite de représentations associées et sublimées, de résidus d'action, et dont l'individualité hétérogène ne saurait se communiquer autrement que par des expériences : ici Personne signifie un ensemble de qualités correspondant aux qualités des personnes que nous voyons, avec qui nous parlons ¹. Sans doute l'image concrète, anthropomorphique, renferme éminemment le concept abstrait que l'« intellect actif » en dégage ; il reste vrai pourtant que l'une n'est pas identique à l'autre, il y a analogie entre deux concepts inégalement abstraits. Là est la marque distinctive du syllogisme théologique : il ressemble à un syllogisme géométrique qui, en partant des figures parfaites, rigides et vides que découpe dans l'espace homogène le mouvement des points et des lignes, passerait, par un saut brusque, dans le monde des formes pleines, colorées, mouvantes, hétérogènes, grâce auxquelles les objets remplissent l'étendue réelle. Et dans le cas qui semble inverse, là où la définition abstraite généralisée est le produit de la déduction, le concept nouvellement construit est rempli, par le fidèle, d'un contenu réel. Saint Thomas dit que le genre est, en quelque sorte, plus formel que l'espèce, parce qu'il est moins resserré ² ; il faut donc que les concepts épurés par lesquels nous signifions les choses divines retrouvent en pure lumière intelligible ce qu'ils perdent pour nous en déterminations empiriques. Et c'est bien en effet ce qu'affirment les auteurs spirituels : dès que l'âme s'est affranchie des représentations imaginaires, les notions de la foi, bien loin d'être pour elle des abstractions vides, sont un principe inépuisable de connaissance : « aussitôt que l'âme s'est dégagée de l'image sensible des choses matérielles, elle demeure en cette lumière pure et simple... *car cette lumière est toujours prête à se répandre dans l'âme* : mais les images des créatures que l'imagination représente s'opposent à son infusion, laquelle ne manque jamais de se faire lorsque tous les obstacles sont levés ³. » En résumé, le théologien use

1. Il est évident que cette image est épurée : les plus grossiers savent que les personnes divines sont infiniment au-dessus des personnes humaines.

2. 1^{re} 2^{ae} q. 18. a. 7. ad. 3.

3. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, trad. Maillard, p. 86.

d'une double déduction syllogistique : l'une partant de définitions rationnelles abstraites, et aboutissant à des concepts plus individuels par un enrichissement de déterminations empiriques, l'autre va en sens inverse et, partant aussi de définitions rationnelles, abstraites, elle aboutit à des concepts en apparence plus abstraits et plus simples, mais que la lumière de la foi illumine et qui sont l'objet propre de la prière contemplative.

Et ce double mouvement de la pensée théologique correspond tantôt à ce qu'on appelle raisonnement analytique, tantôt à ce qu'on appelle raisonnement synthétique. Inutile de s'appesantir sur le raisonnement synthétique : on sait assez que les théologiens aiment à tirer à l'infini les conséquences des principes, et on le leur a souvent reproché, comme si ce qui est la gloire du mathématicien était l'opprobre du théologien. Arrêtons-nous, au contraire, sur le procédé analytique. Ce procédé, en mathématiques, joue deux rôles très différents. Dans la géométrie d'Euclide, l'analyse consiste à accepter comme établi ce qui est à démontrer, et à prouver que les conséquences qui en résultent s'accordent avec des propositions déjà reconnues vraies : dans ce cas, la proposition à démontrer est déjà donnée, et, par conséquent, il s'agit ici moins de découvrir la vérité que de la démontrer. Tout autre est le sens du procédé analytique dans la géométrie cartésienne. L'analyse partage en éléments le tout qui est à étudier : elle construit, s'il y a lieu, des éléments nouveaux qui, une fois ajoutés, rendent possible la complète détermination des propriétés de la figure à étudier. En usant sans réserve des symboles algébriques, Descartes trouve le moyen d'accepter comme données des grandeurs aussi bien inconnues que connues, et de les soumettre ainsi à l'analyse. Son procédé devient ainsi un procédé de découverte beaucoup plus encore que de démonstration, et il se distingue par trois caractères qui se tiennent : aller du composé au simple, user de symboles qui transforment les jugements de dépendance en équations, supposer donné ce qui est en question ¹.

Or nous retrouvons en théologie aussi bien l'analyse enclidienne que l'analyse cartésienne. L'analyse enclidienne a son analogue dans ce raisonnement qui rattache,

1. Voir Wundt. Logik. 2^{er} Abschnitt, 1^{er} Kap. 2. die mathematische *Analyse und Synthese*.

pour la mieux faire entendre, une donnée révélée à des principes philosophiques dont elle peut être tirée comme conséquence. Voici ce fait que l'Écriture distingue plusieurs espèces de péchés : il y en a, dans l'Évangile, dans saint Paul, des énumérations qui n'ont de sens que si ces péchés sont spécifiquement distincts. Mais de quoi dépend cette distinction ? Quel est ce caractère formel qui distingue les péchés les uns des autres, et, par conséquent, justifie les énumérations de l'Écriture ? Une distinction spécifique ne peut dépendre de ce qui est accidentel : ainsi on ne définit pas les animaux par le lieu qu'ils habitent. Or, par rapport au péché, le désordre qui le marque n'est pas directement voulu par la volonté, il est accidentel à l'acte volontaire, et, partant, ne peut servir à le spécifier. Ce sont les objets qui distinguent les actes, non pas les objets matériels atteints par les actes, mais les objets vers lesquels tend formellement la volonté ; et puisque tout péché consiste en un désir désordonné, on le définira d'après le plaisir auquel il tend ¹. On le définira aussi selon qu'il offense Dieu, ou le prochain, ou l'auteur du péché lui-même, car il y a un ordre divin qui dépasse l'ordre rationnel, et à son tour l'ordre rationnel dépasse l'ordre social, et cette distinction des trois ordres correspond à celle des vertus, et par là à celle des objets ². Nous pouvons résumer ainsi les opérations logiques incluses dans cette démonstration : 1^o une relation est dégagée par abstraction des faits scripturaires. Elle n'est pas contenue en extension dans une proposition révélée, mais impliquée par la compréhension de propositions révélées. 2^o Cette relation, qui se présente comme un fait, on la fonde en droit en la rattachant comme conséquence à des propositions philosophiques déjà connues. 3^o On vérifie l'application de ces principes par l'usage de l'Église, des théologiens, etc. ³.

Le raisonnement analytique constructif à la manière de Descartes se rencontre aussi très fréquemment en théologie. C'est un fait révélé que le chrétien en état de grâce possède les dons du Saint Esprit. Pourquoi ? Ces dons sont-ils nécessaires au salut ? La première pensée qui nous vient est de rattacher ce fait au principe évident que, pour parvenir à

1. I^o 2^o, q. 72, a. 1 et 2.

2. *Ib.*, 4.

3. C'est ce que fait saint Thomas dans la question citée, a. 4. à 9.

une fin surnaturelle, nous avons besoin de moyens surnaturels, donc de facultés surnaturelles. Mais l'application de ce principe n'est pas aussitôt légitimée : tout un ensemble de faits, de théories se présentent que saint Thomas introduit à peu près comme le mathématicien introduit une grandeur auxiliaire pour déterminer la valeur exacte de l'inconnue. C'est la foi, vertu théologale que nous possédons, qui, avec l'espérance et la charité, semble suffisante pour atteindre la fin surnaturelle. N'y aurait-il donc pas alors, entre l'activité des vertus théologales et leur résultat surnaturel, un écart, une déficience qui laisserait la place aux dons du Saint Esprit et déterminerait, par là même, la valeur, c'est-à-dire le rôle de ces inconnues ? Or cet écart, cette déficience nous sont révélés par l'expérience, non pas que les vertus théologales nous soient données par Dieu insuffisamment, mais nous n'en usons pas suffisamment : c'est un fait incontestable que « nous aimons Dieu imparfaitement et le connaissons imparfaitement ». Et ainsi notre raison, imparfaitement informée par les vertus théologales, a besoin d'une motion de l'Esprit-Saint qui la dirige vers la béatitude. Résumons les moments logiques de cette démonstration laborieuse : 1^o Une relation est dégagée par abstraction de données scripturaires et traditionnelles ; 2^o on la rattache, comme conséquence, à un principe qui ne la justifie qu'en partie ; 3^o on introduit, comme une sorte de construction, un fait réel qui restreint l'application du principe et donne un sens pleinement déterminé à la relation qu'il s'agissait d'expliquer.

Le raisonnement que nous venons d'analyser tendait à fonder en raison une vérité surnaturelle déjà connue, non à en découvrir une. Or, il y a des problèmes en théologie, et pour les résoudre on fait naturellement usage d'une méthode d'analyse régressive apparentée à la technique cartésienne. Voici, par exemple, ce problème que la pratique a dû poser : la messe serait-elle valide d'un prêtre qui aurait omis, avant la consécration, le récit de l'Eucharistie ? Selon l'opinion de Scot, reprise avec des arguments si solides par le P. de la Taille, la parole *hoc est corpus meum* aurait un sens absurde, désignerait le corps du prêtre et non celui de Jésus, si elle n'était placée dans un récit qui en fait la parole de Jésus-Christ. Autrement dit, les sacrements opèrent par ce qu'ils signifient : leur signification, et ici celle des paroles de la

consécration, doit donc être intelligible. Mais il ne suffit pas de rattacher la solution d'abord hypothétique à ce principe sûr, car une objection se fait jour : le prêtre absout en son propre nom, *ego te absolvo*, pourquoi ne consacrerait-il pas aussi en parlant directement au nom de Jésus à la première personne ? La réponse à cette difficulté nous demande d'apporter une distinction en nous fondant sur d'autres principes antérieurs : il y a une signification qu'on pourrait appeler auctoritative, quand on parle à la première personne au nom d'un autre qui nous a donné son autorité, et c'est ainsi que le prêtre parle quand il absout ; il y a une signification purement énonciative, déclarative, « ceci est mon corps », et celle-ci est absurde et fausse si le prêtre parle ainsi à la première personne. La solution du problème est ici obtenue en remontant du cas concret à un principe acquis auparavant par la généralisation de l'idée d'activité sacramentelle ; ce principe à son tour ne suffisant pas à déterminer complètement l'inconnue, nous avons remonté plus haut, à un principe concernant l'efficacité des sacrements selon leur mode de signifier. Les principes mis en œuvre semblent évidents et la solution sûre ; cependant ils ont été formés par un processus rationnel, ils n'ont pas la certitude des vérités de foi, et puisqu'en l'occurrence il y a contre nous l'opinion de saint Thomas, nous craignons un peu d'errer, nous affirmons là une solution que l'oubli de quelque donnée rend peut-être insuffisante ¹.

La régression analytique ne s'applique pas seulement à la démonstration de vérités déjà connues où à la recherche de principes pour résoudre les problèmes, elle s'applique aussi à des problèmes concernant des problèmes, à des inconnues (ou variables) qui déterminent d'autres inconnues (ou variables). L'homme a été fait pour Dieu, Dieu est notre fin ; le voir face à face sera notre béatitude : vérité de foi. Un premier problème consiste à déterminer le rapport actuel entre l'homme vivant sur terre et Dieu fin dernière ; entre nos pensées, nos besoins, nos dispositions, et la vision béatifique. Or, soit dans les premières questions de la 1^a 2^{ae} de la Somme, soit dans celles du III^e livre Contra Gentiles, saint Thomas exclut comme insuffisantes pour nous toutes les orientations de la vie qui ne vont pas à la vision béati-

1. Voir de la Taille, *Mysterium fidei*, p. 459-468.

fique. Mais alors, la vision de Dieu face à face n'est-elle pas exigible par notre nature, la notion de surnaturel ne va-t-elle pas être ainsi ruinée? C'est un second problème qui concerne le premier, problème d'ailleurs avant tout dogmatique, et non pas seulement d'interprétation historique, car tout catholique admet, avec saint Thomas, l'insuffisance des richesses, de l'art, de la science, etc... comme fin suprême, et maintient avec lui que Dieu se donne à nous gratuitement, sans aucun droit que notre nature puisse faire valoir. Il ne s'agit donc plus maintenant de remonter aux principes cachés de l'action humaine, mais à des principes qui déterminent ces principes-là ou en organisent l'influence vivante. Faut-il dire, avec le P. Mulard, qu'entre l'insuffisance des fins naturelles et l'appel à la fin surnaturelle s'intercale une recherche pratique, un développement intérieur par des circonstances de fait, de telle sorte que la destinée surnaturelle se présente comme une trouvaille inespérée ¹? Faut-il, avec le P. Guy de Broglie, s'en prendre directement à la tendance intérieure qui nous emporte à notre fin, expliquer l'adage scolastique *desiderium animæ non potest esse inane* de manière à laisser subsister le mystère inaccessible de la surnature ²? Quoi qu'il en soit, la régression analytique est ici d'un caractère extrêmement complexe : déjà le premier problème nous a fait remonter à de multiples principes (fins) dont le rapport avec la vie n'est sans doute pas le même ; maintenant il faut remonter à des principes qui déterminent ceux déjà admis. La discussion logique de cette régression analytique exigerait, non seulement la mise en forme de syllogismes, mais l'expression linéaire de l'enchaînement des syllogismes, car cet enchaînement n'est pas unilinéaire, il a plusieurs points d'attache. La solution de tels problèmes ne s'impose à l'assentiment qu'à grand peine : la multiplicité des données, l'enchevêtrement des relations de dépendance font qu'une certaine indétermination subsiste toujours.

Cependant l'on se tromperait, si l'on prenait cette déduction formelle, même avec la part de matière, d'expérience ou de lumière de grâce, que nous venons d'indiquer, pour l'unique forme du raisonnement théologique. La pensée religieuse scientifique a sans doute avancé de la sorte et

1. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janvier 1925, p. 5-19.

2. *Recherches de Science Religieuse*, mai-août 1924, p. 193-245.

c'est par là qu'elle a fait ses conquêtes les plus solides, mais elle a aussi avancé par un procédé où l'intuition première, la tradition authentique intervient sans cesse. A côté des conclusions syllogistiques, il y a les « anticipations » décrites par Newman ; à côté des preuves de raison de nos manuels, il y a ce qu'ils nomment les « preuves de convenances ». Celles-ci ne sont pas des preuves purement logiques dont tous les éléments seraient exprimables en majeure, mineure et conclusion, des syllogismes dont la majeure universelle pourrait être reportée dans n'importe quelle autre espèce de raisonnement. Soit, par exemple, cet argument de convenance, si beau, si évident pour les âmes pieuses, qui exige l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu. Si l'on poussait le principe jusqu'au bout, on devrait aussi bien affirmer qu'Anne, que Joachim n'ont pas été souillés par la faute originelle ¹, on devrait même en dire autant d'Adam et d'Eve et taxer d'hérésie les généalogies qui citent Rahab et Thamar parmi les ancêtres du Sauveur. Rien de pareil pourtant : la pensée chrétienne concilie aisément le sentiment de pureté et de sainteté qui veut l'Immaculée Conception de Marie, avec le sentiment d'humilité pour lequel Jésus a pris « la ressemblance de la chair du péché » ; elle comprend à la fois que Jésus doive être fils d'une vierge et qu'il ait voulu être compté parmi les descendants de Thamar. La preuve de convenance est donc plus souple, plus concrète que le syllogisme classique ; elle se meut dans la région des choses réelles où le mouvement unifie l'un et le multiple, où le concret participe aux contraires. A quelle catégorie logique ressort-elle ?

Aux jugements affectifs, aux « jugements de valeur ». Dans ces arguments de convenance, en effet, les concepts ne sont pas les constructions abstraites toutes de valeur égale, dont use la science : il n'y a pas de corps sales pour le chimiste, ni de lois coupables pour le physicien. La notion morale ou affective — ces deux mots ne sont pas synonymes — de dignité inégale, de valeur, appartient au sens commun ou à la morale, à la vie pratique ou à la philosophie, non à la science. Cette valeur des idées, des faits

1. « Fieri non potest ut illud templum, quod praeter et supra naturam fuit exstructum, cuius architectus fuit singulari ratione ipse Deus, quod Deus sibi ab ipsa eiusdem conceptione elegit, præparavit, ornavit in dignum habitaculum, in ipsis fundamentis esset corruptum sibi exosum. »

Hurter *Theol. dogm. Compendium*, II, p. 473, (éd. 9^e).

« désigne l'importance que le contenu d'une sensation ou d'une pensée a pour le sujet, grâce au sentiment actuel ou à l'état de tendance qui est combiné avec le contenu, immédiatement ou par association ¹ ». Valeur-vérité, valeur-utilité, valeur-beauté, ainsi distinguait Tarde les trois principales valeurs, et il est à remarquer que cette division correspond exactement à celle des anciens : *honestum*, *utile*, *delectabile*.

Voilà quels sont, nous ne disons pas les majeures, mais les ressorts cachés de tant d'arguments théologiques. Pour comprendre la vraie nature et l'évolution subtile des raisonnements de convenance, pour pénétrer le mystère de la vie du dogme, il faudrait commencer par analyser la logique des valeurs. Et le livre de M. Ribot, quelque intéressant et révélateur qu'il puisse être, n'est pas pour nous suffire.

M. Goblot, au lieu de traiter du jugement de valeur en psychologue, en a traité en logicien. Les jugements de valeur, selon lui, sont relatifs à des biens, à des fins. Or « les fins ne peuvent être comparées entre elles en des jugements raisonnés, que si on les considère comme des moyens par rapport à une même fin ultérieure et supérieure. Il y a donc nécessairement des biens et des fins, dont la valeur ne se démontre pas... Ces fins ne peuvent être que données ² ». Et il y en a en effet, de telles, pour le fidèle « L'honneur de notre Dame », la gloire de la Mère de Dieu, voulue par Jésus qui l'a faite « pleine de grâce », est une fin de ce genre. La démonstration de l'immaculée conception de Marie requerra donc les moyens indispensables à cette fin, mais se bornera à ces seuls moyens, et ainsi Jésus-Christ, fils de l'Immaculée, aura néanmoins, parmi ses lointains ancêtres, Thamar et Bethsabée. On le voit, le raisonnement théologique est infiniment plus souple qu'on ne l'aurait cru dès l'abord. En vain les scolastiques imposent à leurs démonstrations la forme extérieure des démonstrations géométriques, leurs syllogismes ne cessent pas d'emprunter à l'intuition, et aboutissent, à la lumière de la foi et de l'oraison, à ce point qu'ils unifient en une synthèse paradoxale les concepts les plus abstraits, les données de la vie pratique et les expériences de la prière; et une autre classe de raisonnements,

1. Kreibig, cité par Ribot, *Logique des sentiments*, p. 37.

2. *Traité de logique*, 370-371

réfractaires à la forme syllogistique, relèvent directement de l'intuition immédiate. La spéculation théologique n'est donc pas, comme certains peut-être l'ont cru, un « intellectualisme », une série de raisonnements bons pour des abstraiteurs de quintessence et inaccessible aux simples. Elle est, au contraire, en rapport direct avec la vie, la vie chrétienne qui sous-tend à chaque moment ses déductions et ses inductions, et comme la vie chrétienne des individus forme, dans la Société, la tradition, et qu'il n'y a de tradition que par l'Eglise, on comprend que cette spéculation, pour souple qu'elle soit, ne laisse pas d'avoir une règle infaillible, l'autorité du magistère assisté par la grâce.

TROISIÈME PARTIE

LES SCIENCES AUXILIAIRES DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

DIVISION DE LA THÉOLOGIE

La théologie, science de Dieu en tant qu'il est étudié sous le rapport de sa Divinité, est une, et les divisions qu'on en fait communément de théologie dogmatique et de théologie morale, ascétique, etc., sont dues aux besoins pratiques de l'enseignement, non à une nécessité scientifique. Dieu, non pas connu du dehors par des raisonnements philosophiques, mais en tant que lui-même nous révèle sa vie intérieure, tel est l'objet de la théologie ; toute l'action de Dieu dans le monde et dans les âmes, tout ce qui est, parmi nous, un écoulement de sa vie essentielle, en fait partie. Or l'homme, après avoir été créé par Dieu et appelé par lui à une haute destinée, est tombé ; mais Dieu l'a relevé, et l'a relevé bien au-dessus de la condition d'où il était tombé. C'est d'après cette vue que saint Thomas d'Aquin a rangé la suite des questions dans ses deux Sommes : d'abord, Dieu en lui-même (existence, nature, Personnes, action générale sur le monde) ; puis, l'œuvre de Dieu (le monde, l'homme avec sa nature intègre, puis viciée, avec ses dispositions, ses vertus, ses vices, devant la Loi morale...) puis, l'œuvre rédemptrice (Jésus-Christ, les sacrements, la consommation des choses). Il y a là une suite naturelle de grandes questions qui se commandent les unes les autres ; elles forment ce qu'on appelle des « Traités » (traité de l'Incarnation, des

Sacrements, etc.) ; mais ces traités ne sont pas plus des sciences indépendantes que ne le sont, en psychologie, ceux de la sensibilité et de l'intelligence. Quant à la division de dogmatique et de morale, quoi qu'il en puisse être de son utilité pédagogique, elle ne repose absolument sur rien : toute la connaissance de Dieu vise à l'aimer, à le servir, et à l'inverse tous les devoirs reposent sur des vérités dogmatiques. Et elle est dangereuse : la connaissance purement spéculative risque de se dessécher et de se perdre dans les abstractions et les subtilités ; la morale, isolée du dogme, devient une casuistique insupportable.

L'édifice théologique, malgré sa majestueuse unité, possède un parvis : l'apologétique. En dehors de la science de Dieu connu par la révélation, il y aurait, dit-on, une autre discipline, laquelle établit le bien fondé de la Révélation elle-même. Or, le parvis n'est point, par rapport à l'édifice, un ajouté : il fait partie essentielle de son plan. L'apologétique n'est pas une science distincte de la Théologie, mais une fonction de cette science, qui en suppose les principes et use de ses méthodes. Or, là où l'objet, les principes et les méthodes sont les mêmes, il n'y a pas deux sciences : l'apologétique est la fonction défensive de la théologie, et ne s'en sépare pas plus que la réfutation du scepticisme ne se sépare, en logique, de l'étude du principe de la pensée.

Le tableau suivant, qui résume l'ordonnance des matières dans les Sommes de saint Thomas, donne une notion de la structure intime de la Théologie.

Division de la Théologie.

DIEU

- | | | |
|---|---|--|
| 1. Comme principe de l'ordre universel : | { en lui-même :

{ Créateur : | { dans son unité.
{ dans sa Trinité.

{ du monde matériel.
{ des anges.
{ des hommes. |
| 2. Comme fin dernière : | { La fin dernière.
{ Les moyens d'atteindre la fin dernière | { les actes humains.
{ la Loi.
{ la grâce.
{ les vertus. |
| 3. Comme réparateur de l'ordre détruit par le péché : | { Jésus-Christ, ses mystères.
{ Les sacrements.
{ La consommation des choses. | |

Sciences auxiliaires. Leur division. — Mais si la théologie, en elle-même, est une seule science, si les scissions y sont fausses ou artificielles, il existe plusieurs sciences théologiques distinctes, à titre d'instruments. Peu de sciences, en effet, se constituent par leurs ressources propres ; mais, pour les sciences abstraites et les sciences de la nature, la hiérarchie des disciplines est à peu près unilinéaire, de telle sorte que chaque discipline se constitue à l'aide de celles qui la précèdent immédiatement : ainsi, la physique suppose les mathématiques, et la chimie suppose la physique. Dans les sciences de l'esprit, les relations que soutiennent entre elles les diverses disciplines sont beaucoup plus complexes. La psychologie y est évidemment à la base de tout, car on a sans cesse à interpréter, et l'interprétation consiste à rapporter un phénomène inconnu à une expérience déjà connue par introspection ou expliquée psychologiquement. Mais, sauf cette primauté de la psychologie, il n'y a pas dans les sciences de l'esprit un ordre unilinéaire, et leurs rapports de dépendance sont, suivant les cas, ceux d'une dépendance réciproque de deux sciences, ou d'une dépendance réciproque de deux sciences jointe à la dépendance simple d'une troisième, etc... toutes les formes concevables peuvent se rencontrer.

Or, la théologie, science de Dieu en tant qu'il nous révèle lui-même sa vie intime, repose sur les sciences qui servent, comme instruments, à connaître la révélation : ce sont les sciences historiques qui éclairent l'Ancien et le Nouveau Testament. A leur tour, ces sciences historiques dépendent de l'étude directe des monuments, et la philologie intervient : étude des langues, hébreu, araméen, grec ; archéologie, géographie de la Palestine, etc. Entre la Philologie, l'Histoire et la Théologie, n'y a-t-il pas, de plus, un intermédiaire ? Oui, et c'est ce qu'on appelle la Théologie Biblique et l'Histoire des dogmes : les données révélées, déjà interprétées par la philologie, rangées chronologiquement et rapportées aux grands faits extérieurs par l'histoire, sont séparées les unes des autres suivant les époques où elles sont apparues pour la première fois. Il s'agit, en outre, d'en connaître les destinées historiques : les courants de pensée qui en ont peut-être préparé la venue et facilité la diffusion, la créance qu'elles ont obtenue, les résistances soulevées contre elles, les moyens providentiels ou humains qui en ont assuré le

triomphe. Si la théologie biblique et l'histoire des dogmes n'avaient pas ainsi leur place marquée entre l'histoire et la théologie, les données révélées ne seraient plus étudiées que par rapport à leur contenu ; l'ordre de leur apparition, leur rôle dans la pédagogie de l'humanité seraient ignorés, ce serait le contenu dogmatique lui-même dont la connaissance demeurerait obscurcie ; car les divers dogmes s'éclaireraient mutuellement par leurs relations, et leurs relations sont souvent mises en lumière par leur rôle historique dans l'éducation de la synagogue et dans la direction spirituelle de l'Eglise.

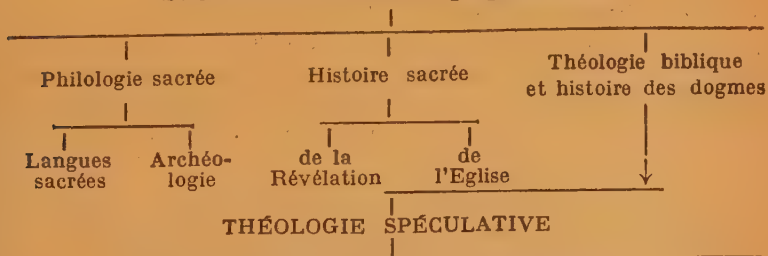
Philologie, histoire, théologie biblique sont les instruments qui servent à découvrir, à interpréter, à ordonner les données révélées dont la théologie cherche ensuite l'intelligence : ces sciences instrumentales sont donc préparatoires. Il en est d'autres que nous voudrions appeler, pour bien marquer le parallélisme et l'opposition, exécutoires. Car l'intelligence des mystères de Dieu que procure la théologie n'est pas affaire de pure contemplation spéculative : si l'on connaît Dieu sous les voiles de la foi, c'est afin d'arriver à le voir directement en son essence, et, pour parvenir à ce terme, il faut d'abord l'aimer et le servir. La théologie est donc affaire d'application pratique, et elle use là de diverses sciences comme d'instruments, soit qu'on envisage l'application universelle des vérités chrétiennes dans la vie de chacun, soit qu'on en envisage l'enseignement, en tant que l'Eglise le réserve à ses prêtres et à ses catéchistes. D'abord, la morale de Jésus-Christ est proposée à des hommes dont les dispositions, la formation individuelles sont souvent un obstacle, et, en tout cas, sont souvent l'occasion de préciser les devoirs, de les expliquer, de les diversifier ; les rapports sociaux, variables suivant les temps et les pays, posent des questions de justice qui ne sont pas seulement des problèmes de casuistique, mais des problèmes spéculatifs d'où se dégagent des principes moraux d'une application indéfinie : psychologie, sociologie sont donc ici d'un usage indispensable. Seulement, comme leur rôle est de poser des problèmes qu'ensuite la théologie traite pour son compte, il n'y a pas lieu de parler d'une psychologie théologique ni d'une sociologie théologique. Cependant, parmi les diverses branches de la sociologie, il en est une qui est utilisée directement par la théologie : c'est le droit. Le droit civil pose des problèmes

au théologien ; de plus, les maximes du droit romain ont été employées pour synthétiser les règles d'application du devoir chrétien (principes : *melior est conditio possidentis...*, etc.), et surtout l'Eglise, société parfaite, obligée d'imposer à ses membres des règles d'action codifiées strictement, a dû créer toute une législation : l'étude de cette législation, œuvre de l'Eglise, ne saurait être confondue avec celle des données révélées dont elle est une application : la science du droit canonique est ainsi la principale des sciences instrumentales exécutoires de la théologie.

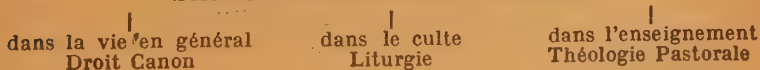
Si maintenant nous considérons, non plus l'application des vérités chrétiennes dans la vie de chacun, mais l'enseignement que l'Eglise en donne, d'autres disciplines, qui sont plutôt des arts que des sciences, serviront d'instruments à la théologie : étude des différents moyens de réussir dans la prédication de la parole de Dieu : catéchétique, homilétique, théologie pastorale ; étude aussi des moyens de faire prier collectivement les fidèles : liturgie.

Le tableau suivant résume synoptiquement les relations des diverses sciences instrumentales de la théologie envers leur souveraine.

Sciences instrumentales préparatoires.



Sciences instrumentales exécutoires.



CHAPITRE II

LA PHILOLOGIE SACRÉE

Sommaire :	{	1. Nature de la philologie.	
		2. Méthodes de la philologie :	{ interprétation. critique. comparaison.
		Les diverses sciences philologiques	{ 3 hébreu. 4 araméen. 5 grec.
		Grammaire :	
		6 Archéologie.	
		7 Institutions, Religions, etc.	

Si la psychologie est le fondement général des sciences de l'esprit, la philologie en est, pour chaque phénomène pris à part, l'instrument spécial, ou au moins l'auxiliaire toujours indispensable. Son rôle est de nous faire connaître le contenu, la signification de l'objet de la recherche (interprétation psychologique. Par exemple, quel est le sens de la parabole des vignerons Mt 21²³⁻⁴⁶ : que représentent le maître de la vigne, ses ouvriers, son fils?) et d'en rétablir la nature originale, pure de tout alliage (Critique philologique : la parabole des vignerons fait-elle partie du texte de saint Matthieu? Comme elle ressemble plus à une allégorie qu'à une simple parabole, aurait-on le droit de supposer que le rédacteur ait nuancé les éléments du récit plus que ne l'avait fait Jésus?)

La philologie, science des *produits* spirituels envisagés singulièrement, se distingue de l'histoire, science du *devenir* spirituel. Et à cette opposition des fins correspond une opposition de méthodes : tandis que l'histoire reconstruit le développement des événements et accomplit, par conséquent, un travail de synthèse, la philologie est avant tout

analytique. Mais toutes deux se supposent l'une l'autre : on n'interprète, on ne critique les documents qu'à l'aide de l'histoire ; et, à l'inverse, pour bâtir l'histoire, il faut des documents authentiques et compris : cercle vicieux dont les savants éprouvés savent se tirer en pratique grâce à des multitudes d'hypothèses vérifiées, allant sans cesse d'une constatation philologique à une constatation historique, d'une constatation historique à une constatation philologique, chacun apportant, pour l'édifice immense, sa petite pierre taillée de manière à s'emboîter dans d'autres pierres. Il n'y a pas d'ailleurs que des hypothèses vérifiées ; il y a des constatations historiques immédiates, antérieures à toute philologie, et des constatations philologiques immédiates, antérieures à toute histoire, ce qui permet à l'une et à l'autre science de prendre pied sur le terrain qui lui est propre.

Nous devons d'abord traiter des deux grandes méthodes philologiques, interprétation et critique, en tant qu'employées comme instruments du travail théologique ; nous traiterons ensuite des diverses sciences philologiques spéciales qui, par suite de leur utilisation théologique immédiate, doivent être mises à part des autres et forment, par leur réunion, ce que nous appellerons la philologie sacrée.

1. La méthode d'interprétation philologique : l'exégèse. — Prise en général, l'interprétation est une méthode commune à toutes les sciences de l'esprit, et qui consiste à comprendre des processus spirituels et des créations spirituelles. C'est un procédé où se trouvent intimement mêlées déduction et induction : ainsi, « interpréter » les actes d'un homme, c'est les rattacher à un phénomène intérieur supposé, d'après ce que nous constatons en nous-mêmes ; c'est ensuite, par déduction, tirer les conséquences des sentiments que nous lui attribuons, et voir si elles correspondent réellement à sa conduite. Appliquée en philologie, la méthode d'interprétation ne diffère pas logiquement de ce qu'elle est en psychologie, en histoire, en économie, etc. ; seulement elle a pour objets des monuments qui représentent la pensée des hommes : textes écrits, monuments figurés, etc. En ce qui concerne la philologie sacrée, les textes écrits sont de beaucoup la part la plus importante.

Or, il convient de distinguer deux formes d'interpréta-

tion¹. D'abord, une forme commune et inférieure : un processus spirituel ou une création spirituelle devient compréhensible par sa subsumption à un concept déjà connu : les mots ἀρχή, λόγος, Θεός, sont reconnus comme signifiant les concepts de commencement, de Verbe, de Dieu. Ce procédé, d'un grand intérêt technique, paraît d'abord de peu d'intérêt pour le logicien : faire un dictionnaire ou user d'un dictionnaire semble un travail quasi matériel. Au-dessus de la forme commune d'interprétation, il en est une plus relevée : grâce aux phénomènes spirituels déjà connus, on en explique d'autres qui ont un contenu analogue. Tandis que, dans le premier cas, le raisonnement par subsumption simple était l'instrument ; dans le second cas, c'est le raisonnement par analogie. Et dans l'un et l'autre cas, il avait fallu d'abord que les matériaux fussent préparés par la méthode de comparaison.

Ces deux formes de l'interprétation sont d'un usage constant pour le théologien. Son premier besoin est assurément de comprendre le sens de chacun des mots de l'Écriture sainte. Or, on se méprendrait très grossièrement, si l'on pensait qu'une traduction intelligente est la subsumption mécanique d'un mot sous un concept donné et immobile. Nous ne voulons pas seulement parler de la non correspondance des mots antiques aux mots modernes : les concepts ne se recouvrent qu'en partie ; ni des nuances de sens qu'expriment les formes de la syntaxe et qu'on a tant de peine à rendre en français : ce sont là choses connues par expérience de tout candidat au baccalauréat. Il y a, dans l'effort pour comprendre le sens des mots de l'Écriture, beaucoup d'autres difficultés et aussi beaucoup d'autres secours. Les mots que Dieu a choisis pour porter sa pensée étaient déjà chargés d'un sens humain, et, souvent, de beaucoup d'associations, d'évocations accessoires, comme un son qui fait résonner de multiples harmoniques ; ensuite, les mots changent de sens suivant les époques, ou ne sont pas employés par les auteurs exactement avec le même sens ; enfin, leur histoire est souvent la même que celle des idées et que celle des âmes. Faire l'histoire d'un mot, à travers plusieurs siècles de littérature ou d'usage profane, est donc faire une œuvre d'un très grand intérêt : d'abord,

1. Sur l'interprétation, nous nous sommes inspirés du *Traité de Logique* de Wundt, III, 2^{ter} Abschnitt, 1^{er} Kap. *die Philologie*.

par voie de comparaison, dresser la table des données acquises (sens du mot suivant époques ou auteurs), puis énoncer des hypothèses pour expliquer les variations ; en tirer, par déduction, des hypothèses et les vérifier par les documents. La philologie classique possède un modèle pour les travaux de ce genre dans l'histoire du mot *στοιχείον*, par M. Diels ¹. Dans la substantielle étude qu'il a consacrée à la langue grecque dans le Manuel de Gercke et Norden, M. Kraetzschmer souhaite que les érudits de l'avenir consacrent des monographies semblables à tous les mots importants ². Pour le théologien, des monographies portant, soit sur un mot, soit plutôt sur une série de mots à signification analogue, à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, seraient infiniment précieuses : combien de fausses questions, de discussions inutiles, disparaîtraient ainsi, et à l'inverse, combien de points de vue nouveaux et instructifs ! Pour ne prendre qu'un exemple, l'histoire des mots *גאָל, פֿדָה, ἀπολυτροῦν, σῶζειν*, renfermerait toute l'histoire des concepts se rapportant à la Rédemption. La comparaison d'une concordance de l'Ancien Testament avec un dictionnaire hébreu suffit déjà à révéler que le mot grec *ἀπολυτροῦν*, qui traduit chez les Septante *גאָל* et *פֿדָה*, connotait une notion accessoire, celle du salut opéré par rachat, par rançon, et l'on sait si cette notion a eu de l'influence sur les spéculations théologiques, puisqu'on est allé même jusqu'à parler d'une rançon que Jésus aurait payée au démon pour racheter les hommes ! Il est vrai, par ailleurs, que *λύτρον* équivaut, dans les Septante, aux mots qui signifient le prix de rachat des esclaves, des captifs, la rançon de la vie ; et il faut se garder de vider ce mot du sens métaphorique dont il est plein, car une métaphore aussi vénérable ne porte pas en vain le dogme chrétien (Voir l'article Rédemption du Dictionnaire apologétique). L'excursus excellent que, dans sa théologie de saint Paul, le P. Prat a consacré à l'étude de ces mots, peut être tenu pour un modèle ; mais cet excursus, comme les autres excursus du même ouvrage, ne peut être une histoire exhaustive d'une classe de mots ou de concepts ; et, en tout cas, nous avons le plus grand besoin que les mots et les idées de la Bible soient étudiés ainsi. Ce genre de travail serait d'ail-

1. H. Diels, *Elementum*, Leipzig, 1899.

2. *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, III, 500.

leurs moins malaisé que les profanes ne le pensent : des dictionnaires hébreux comme celui de Driver et Briggs, des dictionnaires du Nouveau Testament le facilitent grandement. Et peut-être cette histoire des mots, en nous faisant connaître à fond les moindres nuances du style et de la pensée de chaque phrase, nous amènerait-elle à une solution de la question des documents pour les premiers livres de la Bible. Cette question, la Critique indépendante l'a posée, mais l'autorité de l'Eglise veut qu'elle soit reprise tout entière, et quant aux présuppositions, et peut-être quant à la méthode.

L'interprétation grammaticale, on le voit, est une méthode de première importance pour celui qui veut connaître l'Ecriture, et nous en dirons plus loin l'usage selon les trois langues sacrées, hébreu, araméen, grec. L'interprétation de chaque mot pris à part ne suffit pas à livrer le sens des phrases de l'Ecriture : il y faut la seconde méthode d'interprétation, celle qui consiste, non plus en un raisonnement de subsomption, mais en un raisonnement d'analogie.

Cette interprétation plus haute doit tenir compte : 1^o du sens des mots en tant qu'ils ont rapport à des données de fait (interprétation historique) ; 2^o du sujet qui parle ou écrit, et dont les sentiments ou la manière de voir se reflètent dans l'œuvre (interprétation individuelle) ; 3^o du but spécial, du genre littéraire du discours ou de l'écrit, ce qui en conditionne la structure et a dû diriger dans le choix des matériaux (interprétation générique) ¹. Les règles se présentent naturellement à l'esprit et sont aussi aisées à formuler que malaisées à appliquer, parce que c'est affaire de tact, d'esprit de finesse. Il faut connaître le temps, le lieu, les circonstances, découvrir par là le sens caché des allusions, donner aux idées leur pleine signification en se représentant les faits qui les conditionnent. Il faut, quand l'histoire fournit des documents, étudier le caractère, les tendances de l'écrivain, et, quand les documents font défaut, retrouver dans l'œuvre même l'esprit et les dispositions de son auteur, pour ensuite expliquer l'œuvre, dans la mesure où c'est possible et prudent, par le tempérament de celui qui l'a faite : les pages de la préface du saint Marc du P. Lagrange, où il montre, par l'analyse du style de saint Marc,

1. Boeckh, *Encyklopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 93 seq. (Leipzig, 1877) voir aussi Kihn, *Encykl.* 164-217.

ses qualités d'imagination visuelle, précise, réaliste, limitée, non rêveuse ; les articles du P. Huby sur saint Mathieu, homme de tradition et homme de progrès, peuvent être cités comme modèles d'une méthode d'interprétation à la fois prudente et hardie. Enfin, chaque genre littéraire est soumis à certaines conditions : chacun sait que les historiens antiques, aussi bien Thucydide que Tite Live, prêtent à leurs personnages des discours qu'ils n'ont pas prononcés, et qui ont pour rôle, soit d'exposer les causes des événements, les situations politiques, soit simplement de former des hors-d'œuvre brillants, des morceaux de rhétorique éblouissante. De même, l'historiographie hébraïque, la littérature prophétique, celle des chants religieux tels que les psaumes, celle aussi qui a pour but direct d'enseigner et d'édifier, doivent être étudiées chacune suivant les habitudes des auteurs ; pour ne citer qu'un exemple, on se tromperait lourdement, si l'on voulait comprendre les *מִשְׁלֵי* de l'Ancien Testament, les paraboles de Jésus, comme des allégories classiques où chaque trait, pris à part, se prête à une application déterminée, ou encore si l'on voulait prendre à la lettre les traits volontairement agrandis par l'emphase orientale (le grain qui donne cent pour un ; faire passer un chameau par le trou d'une aiguille, etc.).

Mais ces règles d'interprétation sont celles de tout document humain : or, l'Ecriture est l'œuvre de Dieu, et il a pu donner à son œuvre une profondeur et une plénitude de sens que les hommes, même les plus prodigieux d'entre eux, ne sont jamais parvenus à attacher à leurs phrases. L'auteur de l'Ecriture sainte, dit saint Thomas, est Dieu, qui a le pouvoir, non seulement de rendre les paroles capables de signifier, ce que l'homme peut faire, mais de rendre aussi les choses capables de signifier. « C'est pourquoi, tandis que dans toutes les autres sciences ce sont les mots qui signifient, celle-ci a cela de particulier, que les choses signifiées par les mots signifient encore autre chose. La première signification, celle des mots rapportés aux choses, est le sens historique ou littéral. La seconde signification, celle des choses signifiées par les mots et qui elles-mêmes signifient, est le sens spirituel, fondé sur le sens littéral et qui le suppose ¹ ». L'interprète de l'Ecriture a donc la tâche de recon-

1. Somme. I^a. q. I. a. 10.

naître, au delà du sens littéral de l'Écriture, tout ce que Dieu a voulu dire. En certains cas, il est guidé par l'Écriture elle-même, les Évangélistes ayant appliqué à Jésus-Christ des textes de l'Ancien Testament qui ne se rapportent pas littéralement à lui. Souvent encore, il est guidé par l'Eglise : il ne verra pas, dans le Cantique, un recueil populaire de chansons de tendresse ; il y verra, avec tous les Pères et tous les auteurs spirituels, l'expression lyrique des phénomènes de l'union à Dieu. Mais il n'est pas toujours ainsi guidé : de là le besoin de tirer, de l'observation des textes sûrement compris, des règles d'interprétation pour les textes à sens douteux ou multiple. De plus, le sens littéral et le sens spirituel ne sont pas les seuls que présentent les textes de l'Écriture. Les prophètes forment environ le tiers de l'Ancien Testament, et les prophètes ont une manière de voir et de lier les choses, d'ordonner les perspectives suivant le point idéal où Dieu les place, qui ne correspondent absolument pas aux conditions de pensée d'un historien. Il y a donc lieu, d'après l'observation des textes prophétiques là où ils sont indubitablement clairs, d'après leur réalisation historique, d'après les Pères et l'enseignement de l'Eglise, de fixer des règles d'interprétation des textes prophétiques. Exposer ici ces règles d'interprétation du sens littéral d'après la foi de l'Eglise, du sens spirituel, du sens prophétique, serait faire œuvre, non pas d'une introduction générale à la Théologie, mais d'une introduction spéciale à l'Écriture sainte. Nous ne pouvons que renvoyer aux traités d'herméneutique qui, depuis saint Augustin et Tichonius jusqu'à Cornély et de Hummelauer, ont guidé les exégètes et les lecteurs catholiques de la Bible.

2. La méthode de critique philologique. — L'interprétation cherche seulement à comprendre, sans s'occuper de ce qui est vrai ou faux, authentique ou inauthentique, ou de quelle valeur sont les résultats obtenus : or c'est justement ce que prétend faire la critique, et celle-ci, par conséquent, est indispensable à l'interprétation. L'interprétation, d'ailleurs, n'est complète et sûre que lorsque la critique a épuisé ses moyens, et, à son tour, la critique n'a épuisé ses moyens que lorsque l'interprétation est complète. Faut-il lire, aux versets 3 et 4 du premier chapitre de l'Évangile de saint Jean : *χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ*

γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, ou faut-il lire : χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ? L'étude des manuscrits, celle des citations de l'Evangile faites par les Pères, révélera peut-être quelle est la ponctuation authentique ; mais l'étude intrinsèque du sens pourrait bien aussi rendre compte de la manière dont les Pères ont cité ou de la manière dont les copistes ont coupé la phrase ; si d'une part, ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν présente un sens profond et mystérieux qui a dû séduire Origène, un copiste craintif était capable de redouter ce mystère qui le surpassait, d'y trouver une saveur panthéiste, et d'y substituer une lecture plus simple et plus accommodée à son esprit. Critique et interprétation se tiennent donc, et, d'après leur rapport mutuel, on distinguera deux sortes de critique, c'est-à-dire deux manières d'exercer la fonction de reconnaître les rapports des objets spirituels les uns aux autres ¹. Il y a une « basse critique », dont le rôle est seulement de préparer l'interprétation en établissant que le document mérite créance ; et il y a une « haute critique », dont le rôle est d'apprécier la valeur. La première devient souvent une interprétation : telle la critique conjecturale ou divinatoire. Ce qu'elle a une fois rejeté est ensuite sans importance pour le reste de la recherche : ainsi, les leçons d'un manuscrit reconnues fautives. Au contraire, ce que condamne la haute critique demeure pourtant objet d'étude : on est en droit de déclarer excessifs les paradoxes de Tertullien, les violences de ses invectives, la tension de sa rhétorique ; son œuvre n'en reste pas moins un recueil de documents de première valeur pour l'histoire religieuse.

Si la critique, à chacun de ses degrés, suppose l'interprétation, et si sa nature logique consiste en un discernement de rapports, elle consiste en un procédé inverse de l'interprétation, en une déduction aidée d'inductions, et cela, qu'il s'agisse aussi bien de la « basse critique » que de la « haute ». Exemple de « haute critique ». L'interprétation des divers textes législatifs contenus dans le Pentateuque se heurte à des difficultés, ils ne concordent pas entièrement ; les uns identifient prêtres et lévites ; d'autres les distinguent ; les uns assignent aux enfants de Lévi les revenus du Temple et leur permettent de séjourner en quelques villes

1. Cette définition est à peu près celle de Boeckh. Pour tout le reste, nous suivons ici Wundt, *Logik*, III, p. 109 et suivantes.

choisies ; d'autres les représentent dispersés à travers la Terre Sainte. Aussitôt l'hypothèse se présente de sources législatives différentes unies en un même corps d'ouvrage. Cette déduction peut-être sera corroborée par d'autres inductions : si des divergences analogues sont constatées en ce qui concerne les fêtes, les impôts, etc, et si ces divergences à leur tour, concordent dans toute une classe de textes, on se fondera sur elles pour distinguer (*κρίνω*, critique) plusieurs sources parallèles. Exemple de « basse critique ». L'épisode de la femme adultère (Jean, 8₁₁,) manque dans les principaux manuscrits onciaux ; mais l'interprétation même du morceau suggère une explication de cette absence : n'y a-t-il pas eu des esprits peu ouverts et craintifs, qui n'ont pas compris la portée exacte de la miséricorde hardie de Jésus, ou qui, tout en la comprenant, ont redouté que d'autres ne la comprissent pas, et qui par scrupule ont supprimé la péricope ? Voilà une hypothèse qui est le résultat d'une déduction fondée sur l'interprétation ; il y aura lieu ensuite de la vérifier par quelques inductions.

La double méthode de critique philologique, et la basse, et la haute, sont d'un usage perpétuel pour le théologien. Il doit, en effet, être capable de se rendre compte par lui-même des questions qui concernent l'authenticité et l'intégrité des Livres Saints ; l'Eglise sans doute a défini leur authenticité et leur intégrité, mais le théologien n'a pas le droit d'ignorer sur quels arguments s'est appuyée l'Eglise, et le bien fondé de ses décisions. De plus, les décisions de l'Eglise ne s'appliquent d'ordinaire qu'aux livres entiers de l'Ecriture, pris en bloc, ou à leurs parties notables ou à des textes d'un intérêt dogmatique primordial. Le Concile de Trente n'a pas entendu se mêler des problèmes qui peuvent se poser pour tels et tels versets, ou certains mots : la possibilité demeure de remarques marginales qui auraient été ensuite insérées dans le texte, de feuilles que les copistes auraient cousues hors de leur place, de mots confondus avec d'autres ou défigurés par les copistes, etc. Ces questions n'intéressent pas, assurément, la substance du dogme, mais elles ne sont pas sans conséquences pour l'histoire du dogme, laquelle a une valeur dogmatique. D'autre part, la méthode de haute critique est aussi indispensable. Sans doute, en théorie, tout à fait en théorie, il nous suffit de savoir qu'un livre est « canonique », qu'il a Dieu pour

auteur, et Dieu serait toujours l'auteur du quatrième Evangile, que le rédacteur humain fût Jean l'apôtre ou Jean l'ancien, et Dieu serait toujours l'auteur de l'épître aux Hébreux, qu'elle eût été rédigée par Paul, ou par Barnabé, ou par Aquila et Priscille. Mais en fait, outre qu'il est fort grave de révoquer en doute, sur un point important, la tradition des témoins de l'antiquité chrétienne, on se demanderait comment un évangile, écrit au second siècle, garderait encore l'écho fidèle des paroles du Christ ; et s'il fallait, pour en garantir la fidélité, faire appel à un miracle, c'est qu'on se fonderait sur une fausse hypothèse. Aussi l'Eglise attache-t-elle la plus grande importance à ces sortes de questions, et la Commission biblique a rendu précisément des réponses en ce qui concerne l'authenticité du quatrième Evangile et de l'épître aux Hébreux. Or, la critique d'authenticité, pour le quatrième Evangile ou l'épître aux Hébreux, si elle est affaire de témoignages extérieurs, est aussi affaire d'examen interne : style, composition, manière d'envisager les faits, idées dominantes, etc.

Enumérons maintenant les diverses sortes de problèmes de critique qui se posent pour le théologien :

1^o Critique diplomatique : manuscrits de la Bible ; citations faites par les anciens auteurs ; de la sorte on arrive déjà à établir les textes sacrés. Il est évident que les mêmes problèmes se posent pour le texte des Pères et des anciens écrivains chrétiens qui gardent le dépôt de la tradition chrétienne.

2^o Critique grammaticale. Anciennes traductions de la Bible, dont l'accord, ou les divergences, ou les erreurs même permettent souvent de rétablir le texte original. La grammaire et la métrique hébraïques, la grammaire grecque (celle du grec égyptien et palestinien) y concourent évidemment.

3^o Critique historique. Ce sont les faits eux-mêmes qu'il faut comparer les uns aux autres, et mettre en rapports avec les faits connus sûrement par l'histoire profane. Ainsi, étant données les divergences difficilement conciliables entre les dates des rois de Juda et d'Israël dans les livres des Rois, et dans ceux des Paralipomènes, on aura recours, pour marquer un terme fixe et sûr autour duquel on groupera les données chronologiques, aux dates fournies par les

documents cunéiformes : bataille de Karkar, prise de Samarie, prise de Jérusalem.

4^o Critique individuelle. Pour déterminer si un écrit émane de tel auteur, ou en quelle période de sa vie il a été composé par lui, il faut connaître l'individualité spirituelle de l'auteur, ses idées, dispositions, son idéal littéraire, la forme de son imagination, les minuties de son style, voire même ses habitudes. Il est certain que la critique individuelle a été appliquée par quelques-uns avec une intempérance ridicule, qu'elle a donné lieu à des hypothèses de haute fantaisie ; mais l'abus de la méthode n'en condamne pas l'emploi prudent. C'est là un des gains les plus notables de la philologie du xix^e siècle : l'étude des infiniment petits de la stylistique, la statistique des expressions, des particules, des mots rares, la constatation que chaque auteur a sa grammaire et son vocabulaire, comme il a son écriture, ont donné des résultats que les hommes compétents considèrent aujourd'hui comme acquis. Les méthodes de statistique et de stylistique qui ont servi à donner une chronologie, sûre dans ses grandes lignes, des dialogues de Platon, ne sont pas à rejeter quand il s'agit de reconnaître les divers documents dont la réunion forme le Pentateuque, ou de savoir si l'épître aux Hébreux a le même auteur que l'épître aux Romains. Qu'on regarde, par exemple, dans l'Introduction de Driver, l'énumération des expressions caractéristiques du style de JE, de D et de P¹, c'est là une étude de lexicographie de tout point analogue à celle des érudits en langues classiques qui composent des lexiques de Cicéron ou de César. On a pu mésuser de la méthode, mais la méthode est bonne.

5^o Critique littéraire. L'interprétation du texte a permis de savoir s'il était œuvre de poésie, s'il racontait des faits de l'histoire, s'il avait pour but d'exhorter et de toucher, etc. Une fois qu'on a reconnu la forme littéraire, on possède un principe dont on tire les conséquences ; et dont les conséquences sont souvent très instructives. Ainsi, les poèmes d'Isaïe n'ont pas tous la même structure métrique ; un passage dont le rythme ne cadre pas avec les strophes qui pré-

1. Pour P, p. 131-135 ; pour D, p. 99-102 ; pour J E, Driver renvoie à Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 93-110, 181-191. Tout ceci est indiqué à titre de méthode seulement, et il faudrait employer ces méthodes avec plus de sagesse, non seulement que le radical Holzinger, mais aussi que Driver.

cèdent et qui suivent, et qui cadre au contraire avec les strophes d'un autre poème, doit probablement être rapporté à ce dernier : ce sera la faute d'un copiste qui a égaré une feuille. On trouvera, dans le commentaire d'Isaïe du P. Condamin, plusieurs exemples de ce genre de critique.

6° Il y a, on l'a vu, une interprétation théologique qui se superpose à l'interprétation scientifique commune : Dieu ayant lui-même réglé le sens de l'Écriture, nous devons, pour découvrir ce sens, user de règles spéciales. Et ainsi s'est constituée une « herméneutique » sacrée. Y a-t-il, de même, au-dessus de la critique commune, une critique sacrée? Il ne semble pas, de prime abord : les mêmes livres qui enseignent des règles spéciales pour reconnaître le sens de l'Écriture, donnent, en fait de règles de critique, les mêmes règles qui servent à établir le texte ou à déterminer les auteurs des ouvrages profanes : on classe les manuscrits de la Bible comme on classe ceux de Cicéron, on étudie le style de saint Marc comme on étudie celui de Tacite. Et pourtant, quand on parcourt les pages documentées, scrupuleuses, où Driver caractérise le style des divers documents du Pentateuque, ou des trois Isaïes, on éprouve une inquiétude : ces pages, en effet, semblent convaincantes, si l'on admet un postulat, celui que l'action divine sur l'écrivain inspiré n'exerce aucune espèce d'influence perturbatrice au point de vue du style. Ce postulat, dira-t-on, est à la fois prouvé par la doctrine théologique de la grâce et par l'expérience : par la doctrine théologique de la grâce, puisque la motion inspiratrice n'est pas une action particulière qui se juxtapose à l'action de l'homme et puisse se compter à côté d'elle de manière à faire deux, mais une action qui sous-tend l'action humaine et ne fait qu'un avec elle ; par l'expérience, puisque nous voyons chaque écrivain inspiré garder son tempérament et en manifester les traits dans son style. Ceci est vrai, mais la question ne doit pas être posée en ces termes trop généraux. La motion inspiratrice, grâce actuelle gratuitement donnée, laisse sans doute subsister toute la spontanéité humaine avec ses habitudes, ses tendances, etc. ; mais à la motion inspiratrice est jointe très souvent, par exemple chez les prophètes, une révélation, révélation qui ne peut être sans influence sur leur état psychologique et sur leurs facultés d'expression. L'homme qui a devant les yeux de son âme les châtiments

réservés à Juda, à Israël, aux peuples voisins au moment de la guerre avec la Syrie, qui voit en même temps la Vierge qui enfante et l'Enfant sur qui se repose l'Esprit de conseil et de force, est dans un tout autre état intérieur que celui à qui est dévoilé, au delà des temps de la captivité, le triomphe de Cyrus, le retour du « reste » de Juda, le rétablissement du Temple, les triomphes inouïs de l'Eglise, la création d'une nouvelle terre et d'un nouveau Ciel, le règne éternel de Dieu. Le premier, le second, le troisième Isaïe ne seraient-ils pas le même homme, placé dans des situations d'âme telles que des habitudes mentales sont créées par des révélations que l'état antérieur n'aurait pu porter? Nous-mêmes, nous constatons que nous sommes tout autres selon la direction générale qu'imprime à notre vie un besoin pratique ou un besoin intellectuel : il nous suffit de passer une frontière pour trouver, sans les chercher, des mots français ou des mots anglais ; nous nous établissons, suivant l'expression de M. Bergson, sur différents « plans de conscience » déterminés par la prédominance d'un idéal ou d'un besoin¹. Il en doit être ainsi, à plus forte raison, pour un prophète, pour un homme à qui Dieu parle, suivant les tableaux que Dieu lui montre, et d'autant plus que ces tableaux forment d'immenses groupes apparentés, entre lesquels se partage la vie du voyant. Il n'est peut-être pas trop hardi, d'après ce qui précède, de considérer comme possible la constitution, dans l'avenir, de quelques règles de critique sacrée, lesquelles seraient extraites, par observation et comparaison, de quelques phénomènes clairs de stylistique rapportés à des données révélées, et serviraient ensuite à expliquer les cas obscurs.

Quoi qu'il en soit, le lecteur, muni de ces observations générales, trouvera, dans les manuels d'Ecriture sainte, les renseignements relatifs aux manuscrits de la Bible, au texte sacré, à la liste des Livres Saints, à leur authenticité et intégrité, à leurs auteurs, et il n'oubliera pas que là, comme partout ailleurs, le théologien qui cherche la vérité, cherche la vérité de la foi.

3. Les langues sacrées : l'hébreu. — Il n'est pas nécessaire à tous ceux qui désirent avoir la science de leur

1. Il y a, dans la page de *Matière et Mémoire* à laquelle nous faisons allusion, une analyse psychologique qui nous paraît être suggestive pour le théologien.

foi, ni à tous les prêtres, ni même à tous les grands théologiens, de connaître la langue hébraïque. Saint Thomas ne la connaissait pas. Mais on doit maintenir qu'en règle générale, la connaissance en est requise. La pensée ne fait qu'un avec les mots qui l'expriment ; ni les mots d'une autre langue, ni les tournures de sa syntaxe n'expriment adéquatement les concepts et les relations de la langue étrangère, surtout quand elles sont aussi éloignées l'une de l'autre que le français et l'hébreu ; et si le philosophe qui veut vraiment pénétrer la pensée de Platon le doit lire en grec, le théologien qui veut être réellement familier avec les livres Saints de l'Ancien Testament les doit lire en hébreu.

A supposer même qu'il existât une traduction assez prodigieusement intelligente et fidèle pour faire passer en français toutes les idées accessoires, toutes les nuances du texte original, cette traduction ne servirait de rien en ce qui concerne le travail de découverte sur le texte sacré. Or ce travail de découverte se poursuit toujours, et rien ne donne à penser qu'il soit près du moment où il aura fourni toutes les solutions : bien au contraire, les problèmes soulevés sont si nombreux et si immenses, qu'on ne peut envisager le moment où l'esprit humain en sera venu à bout. C'est la critique des documents à reprendre d'après d'autres principes, peut-être avec d'autres méthodes, comme nous y invitent les récentes décisions de la Commission Biblique ; critique qui se fait d'après les mots, les expressions, la syntaxe. C'est la découverte des lois de la métrique hébraïque, et, partout où il y a des vers, le devoir de reconstituer les poèmes, ce qui a pour conséquence souvent de rétablir des mots, de changer des phrases de place, etc. C'est l'histoire de la langue à faire en détail ; on comprend que la grammaire historique permet de déterminer, au moins en de certaines limites, la date d'un livre : les mots néohébreux employés par l'Ecclésiaste, la rareté extrême de l'imparfait précédé du waw consécutif, passeront pour une preuve de la composition tardive de ce livre. C'est le sens des mots hébreux eux-mêmes : sans doute, il est, en général, connu ; cependant les monuments assyriens et babyloniens mis au jour permettent, par la comparaison avec les mots lus sur les briques, de déterminer le sens de quelques mots hébreux ; d'autres fois, les diverses transcriptions des versions grecque, syriaque, etc., servent à

retrouver le mot hébreu primitif, et il ne convient pas que le théologien accepte, les yeux fermés et sans possibilité de contrôle, les hypothèses des hébraïsants. Enfin, ce sont souvent les concepts des écrivains du Nouveau Testament qui ont besoin, pour être compris, d'une comparaison avec les concepts représentés par d'anciens mots hébreux. Lorsque saint Paul dit que Dieu a disposé le Christ Jésus comme ἱλαστήριον pour nos péchés, il est impossible de discuter le sens de ce mot sans examiner les divers emplois du verbe hébreu כפר et la signification du substantif כפרה : et on ne discute pas le sens d'un mot, on n'en examine pas les emplois, si l'on n'est pas capable de lire dans le texte les diverses phrases où est employé ce mot.

Nous sommes en droit de conclure qu'au théologien ignorant l'hébreu, il manquera un instrument scientifique à peu près indispensable. Il faut qu'il soit au moins en état de lire couramment les livres historiques de la Bible et de distinguer, en gros, les auteurs d'après leur style ; il faut ensuite qu'il puisse, à l'aide d'un commentaire philologique, se rendre compte des particularités du texte des livres plus difficiles, Isaïe, etc., et suivre l'exposé d'une discussion de texte dans les Introductions critiques, dans les notes savantes des bons Commentaires. Cette connaissance élémentaire de l'hébreu suppose l'étude diligente, d'abord d'une petite grammaire, telle que celle de Mgr Chabot ou de l'abrégé qui est au début du livre de M. Touzard, ensuite d'une grammaire plus complète avec syntaxe, comme celle de M. Touzard, et la pratique, sinon journalière, du moins fréquente, du texte sacré original.

Le théologien qui se sentira un goût plus vif pour le texte divin, ou dont les études spéciales requerront une connaissance plus profonde de l'hébreu, devra aborder la grammaire sémitique comparée et la grammaire historique. Pour comprendre l'origine et l'évolution des formes hébraïques, la comparaison avec les autres langues de la même famille est indispensable : et c'est pourquoi, pour l'obtention du doctorat ès-sciences bibliques, la connaissance d'une autre langue sémitique (assyrien, syriaque) est obligatoire. Malheureusement, les ouvrages français à recommander sont ici assez rares : l'hébraïsant devra avoir recours à la grande grammaire hébraïque de Kœnig, ou aux travaux de Driver, de Davidson, de Gesenius (revu par Kautzsch).

Gesenius. Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Ed. Koenig. Lehrgebäude der hebräischen Sprache.

Davidson. An introductory hebrew Grammar. Hebrew Syntax (Clark. Edinburgh).

4. Les langues sacrées : le grec. — Les mêmes arguments qui prouvent l'utilité de la connaissance de l'hébreu prouvent que celle du grec est absolument indispensable. On peut dire, sans dire tout à fait une absurdité, que la Révélation a été faite par Jésus-Christ, que la Révélation de Jésus-Christ est intelligible en elle-même et qu'on peut se passer, à la rigueur, de savoir ce qui l'a préparée : on risquera ainsi d'ignorer les plans providentiels pour l'éducation religieuse des hommes et la connexion des mystères, mais on les comprendra encore en eux-mêmes. Mais qui oserait se flatter d'étudier saint Paul, comme un savant doit le faire, uniquement dans une traduction? Toute discussion sur l'interprétation, tout contrôle sur les résultats, sera impossible. Ignorant la science d'autrefois, obligé d'en accepter les produits sans les apprécier, le théologien sera encore inférieur, s'il est possible, devant la science qui se fait. La mise au jour, depuis une vingtaine d'années, de tant de liasses de papyrus, a renouvelé bien des problèmes, a fourni bien des solutions : on a cessé de considérer nos évangélistes et saint Paul lui-même comme de pauvres sémites ignorants de la civilisation grecque, et habillant, d'un mauvais manteau de mots grecs, une pensée dont la structure intime et dont toutes les articulations restaient araméennes. On croyait autrefois que les écrivains du Nouveau Testament pensaient en araméen et faisaient ensuite un thème grec ; l'étude des papyrus a détruit ce préjugé : ils écrivent absolument dans le même grec que les marchands d'Egypte, que les fonctionnaires des Ptolémées, que les bourgeois écrivant des billets d'invitation. Une telle démonstration n'est pas seulement importante en elle-même ; elle replace le Nouveau Testament dans un monde vivant, et qui pourrait dire l'immense valeur de persuasion apologétique d'une telle constatation? Le Nouveau Testament reflète, dans sa langue, dans l'usage populaire des mots, dans leur signification sociale, le monde hellénistique de Palestine, d'Egypte, de Rome ; impossible de l'attribuer à un autre monde, à une autre époque ; et la fidélité, la préci-

sion avec laquelle ils s'accorde avec les papyrus du Fayoum ou d'Oxyrhynque est un gage de la fidélité, de la précision avec laquelle les écrivains reflètent les événements surnaturels de l'histoire. Or, pour faire sienne cette constatation, pour avoir la sensation vive de tout ce qu'il y a de vie sociale hellénistique dans le Nouveau Testament, il en faut avoir longuement pratiqué le texte ; il faut, pour tous les mots importants, avoir scruté le sens ; il faut, par l'étude des grammaires spéciales du Nouveau Testament, de celles surtout qui sont fondées sur le dépouillement des papyrus, avoir acquis la possession du vocabulaire et de la syntaxe de cette espèce de grec.

De plus, la comparaison avec les mots usités par les papyrus a permis de préciser le sens de beaucoup de mots du Nouveau Testament. On s'en rendra compte, rien qu'à feuilleter un commentaire scientifique récent : ceux, par exemple, du P. Lagrange sur saint Marc, sur l'Épître aux Romains ou l'Épître aux Galates (voir, dans ces commentaires, l'index des mots grecs expliqués). Des livres comme ceux de Deissmann (*Licht vom Osten*) ne mentent pas à leur titre, et, grâce aux découvertes récentes, jettent un jour nouveau sur certains textes du Nouveau Testament. Par ailleurs, l'impiété a essayé de tirer parti de ces découvertes, d'échafauder des systèmes : on a vu, tout récemment, un critique prétendre que la divinisation de Jésus-Christ par la première génération chrétienne équivaut à l'apothéose des Ptolémées ou à celle des Césars : réfuter ces fantaisies, s'il faut les réfuter, ne se peut faire que par la philologie, par discussion de textes.

Le théologien doit donc d'abord avoir une connaissance élémentaire de la langue grecque en général, en connaître les formes et la syntaxe, être capable d'en comprendre couramment la prose usuelle, celle de Xénophon, par exemple. Et comme l'intelligence du sens précis des mots ou de la valeur des tournures suppose celle de leur histoire, il fera bien d'acquérir quelques notions de l'histoire de la langue grecque (par exemple, Meillet. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* — *Grammaire historique grecque*, dans le *Manuel des études grecques et latines* de M. Lau-rand — *die Sprache*, dans l'*Einleitung in die Altertums-wissenschaft*, de Gercke et Norden).

Mais il s'appliquera, avant tout, à connaître la langue

grecque « commune ». Après la conquête du monde par Alexandre, et la fondation de grandes monarchies grecques en Macédoine, Syrie, Egypte, le grec devient la langue du monde. Il y a alors un grec littéraire : c'est le dialecte attique, qui doit à la gloire de ses grands écrivains d'obtenir l'hégémonie des esprits ; les mots y changent un peu de sens, quelques mots d'autres dialectes y entrent, la syntaxe se modifie (disparition progressive de l'optatif), mais en somme c'est l'attique ; et au temps de l'Empire romain, une réaction savante essaiera de restaurer, dans toute sa pureté, la langue attique des prosateurs classiques. Ce grec littéraire commun n'est évidemment pas celui du Nouveau Testament, mais l'autre grec commun, non pas littéraire, mais parlé. Quelle en est l'origine ? L'attique littéraire qui, en se répandant dans le monde conquis, aurait admis des formes dialectales et se serait progressivement déformé ? Ou, ce qui paraît plus vraisemblable, un langage de commerçants, de matelots, qui se serait formé par une égalisation des dialectes les plus répandus, dans les grandes villes de trafic, comme Alexandrie ou Antioche ? « La κοινή n'est pas de l'attique évolué. Elle s'est constituée par des actions et réactions complexes... La κοινή résulte d'une transformation des parlers locaux, et surtout de l'ionien, sous l'influence de l'attique : et dans le résultat obtenu, il faut tenir compte de la réaction de l'ensemble de ces parlers autant que de l'action du modèle. On doit tenir compte aussi de ce que la κοινή est, pour une large part, du grec parlé par des étrangers, et par suite normalisé autant que possible et qui tend à perdre et ses nuances délicates, et les difficultés de sa flexion, et les subtilités de sa syntaxe ¹ ».

Il s'agit, en somme, d'une langue d'affaires, d'une langue parlée, et c'est comme telle qu'il la faut étudier. Mais tous les éléments n'en sont pas, pour le théologien, d'égale importance. La prononciation est déjà, au iv^e siècle, très loin de celle d'Athènes, et l'orthographe, qui suit la prononciation chez les gens peu lettrés, a varié aussi. Quel que soit l'intérêt, pour le grammairien qui étudie la phonétique, de formes comme *Λευεί, ἀληθεινός, τεσσαράκοντα* (formes employées par la traduction des Septante), elles sont, pour le théologien, de nul intérêt. Au contraire, tout ce qui concerne le

1. Meillet. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. p. 343.

vocabulaire doit attirer son attention : la formation de dérivés dont le sens est évident, tels que ἀποδεκατοῦν, ἀπολυτροῦν, ἀποτυφλοῦν (dans les LXX) n'ajoute sans doute rien à l'intelligence du texte, mais c'est en examinant, en scrutant chaque mot qu'on acquiert cette familiarité avec le texte grâce à quoi il est pour nous vivant, et surtout qu'on arrive à donner à chaque mot son sens plein et précis. On reconnaît alors le sens de mots dont la connotation est nouvelle : ἅγιος, ἀμαρτωλός, ἀρετή, ἄφρων, διάβολος, διαθήκη, etc. Il en faut dire autant de la syntaxe : que saint Marc ait écrit ἐπὶ λίθον au lieu de ἐπὶ λίθῳ 132, parce que le grec populaire commençait à perdre l'usage du datif, n'importe pas beaucoup pour le sens de la parole révélée. Au contraire, que le participe κατηρητισμένα R. 922 soit au moyen, et non au passif, est de toute importance : car le passif implique que les « vases de colère » sont préparés, sans agir eux-mêmes pour leur perte, et cette doctrine équivaut au calvinisme. D'ailleurs, toutes les particularités du vocabulaire, de la sémantique, de la syntaxe sont à voir : c'est grâce à cet examen minutieux que le théologien pénètre toutes les richesses de la pensée à travers les mots ; le texte sacré lui devient familier, toutes les relations qu'il a à la langue, à l'histoire, aux mœurs du temps sont ainsi aperçues, et il devient pour le lecteur un livre d'histoire aussi vivant, aussi réel, aussi inattaquable que le livre de Thucydide ou celui de Tacite. Un tel gain mérite bien qu'on s'astreigne à apprendre un peu de grammaire.

La piété elle-même y gagne. Lorsque M. Moulton note que, sur 60 cas dans les Evangiles, la formule οὐ μὴ avec le subjonctif est placée 54 fois dans la bouche de Jésus, il y a tout lieu de croire que nous avons là l'exact équivalent d'une formule araméenne familière à Jésus. De même, la parole Abba, Pater. De quel prix est, pour la piété chrétienne, un mot, une alliance de mots, qu'elle sait représenter exactement des expressions prononcées par le Maître !

Nous n'ajouterons que quelques mots sur le grec des Pères. Vérifier le sens exact d'un texte dogmatique, suivre, à travers les trois premiers siècles, les diverses expressions de la croyance de l'Eglise touchant une vérité attaquée par les hérétiques, comprendre les diverses formules des conciles du iv^e et v^e siècle touchant la Christologie, est évidemment chose nécessaire. Il n'est pas besoin, pour cela, d'avoir

une connaissance précise de la grammaire spéciale à chaque écrivain, ni de devenir familier avec chacun d'eux comme il est souhaitable de l'être avec le Nouveau Testament ou avec les livres grecs de l'ancien. Il suffira ici d'avoir une connaissance suffisante de la langue commune littéraire, et de s'aider des grammaires du Nouveau Testament, car certains écrivains, les Pères Apostoliques, par exemple, emploient un langage qui se rapproche beaucoup de celui de saint Marc ou de saint Paul.

Il n'existe pas, en français, de grammaire du Nouveau Testament ; on ne peut recommander que les Etudes de M. Viteau.

Blass. Grammatik der neutestamentlichen Griechisch (Göttingen, 1902).

Simcox. Traduction italienne, Grammatica del Nuovo Testamento. Rome, 1909.

Boatti. Grammatica del greco del Nuovo Testamento (Trente, 1908).

Moulton. A grammar of new Testanent greek (1 volume seulement est paru, consacré aux Prolégomènes). Edinburgh 1906.

5. La langue ecclésiastique : le latin. — Le latin est la langue de l'Eglise, il est donc la langue des prêtres, et, par là même, la langue de ceux des théologiens qui sont prêtres. Les laïques qui s'intéressent aux choses de Dieu ne sauraient non plus l'ignorer, ni en général, les théologiens qui ont souci de leur science n'ont le droit, même au point de vue scientifique, d'en faire peu de cas.

C'est un fait que l'Eglise prie en latin : sa prière exprime sa vie la plus intime, sa pensée la plus profonde et ses aspirations les plus hautes : *lex orandi lex credendi* ; et si la connaissance de la liturgie fait ainsi partie intégrante des sources théologiques, la connaissance s'impose de la langue liturgique. Il ne faudrait pas, d'ailleurs, considérer ce fait comme un événement accidentel, accepter le latin comme un pis aller en regrettant de ne pouvoir employer les langues vulgaires. L'Eglise catholique doit avoir une langue catholique, c'est-à-dire universelle ; il faut que, du lever du soleil à son coucher, ses prêtres et ses religieux envoient à Dieu une prière telle que chacun entend celle des autres ; et quelle autre langue choisir pour universelle, sinon celle

qui jouissait de l'universalité quand l'Eglise victorieuse s'est organisée ? L'Eglise doit avoir, pour sa prière, une langue immuable, sur laquelle les fantaisies populaires n'aient pas de prise, que les variations du sens des mots ne puissent défigurer ni ridiculiser : une langue immuable ne peut être qu'une langue morte, non pas une langue étrangère et indifférente, mais une langue qui fut celle de nos pères et où sont gardés, comme en un trésor, tous les souvenirs de notre histoire religieuse primitive. L'Eglise doit aussi avoir, pour prier, une langue sacrée : c'est un fait universel de l'histoire des religions que toutes les grandes religions ont une langue sacrée : les hommes éprouvent le besoin de prier avec des mots soustraits à l'usage profane et qui soient, en quelque sorte, consacrés à servir de véhicule à la pensée qui monte à Dieu : à ce besoin psychologique universel, l'Eglise a satisfait. Remarquons enfin que la pensée, saisie à travers des mots qui ne sont pas détériorés par l'usage journalier, est comprise de manière plus frappante et avec ses nuances plus délicates, et la piété a précisément besoin d'employer des formules qui retiennent l'attention et révèlent toute la plénitude de leur sens.

Langue liturgique parce qu'elle est universelle, immuable, sacrée et offrant à la piété des formules plus pleines et plus frappantes, le latin est aussi la langue de l'enseignement de l'Eglise et celle par quoi ses membres se communiquent leur pensée et leur vie. L'Ecriture sainte, composée en vue de circonstances passées, adressée à des peuples ou à des individus qui ne sont plus, ne forme pas un corps de doctrine ordonné, ni adapté spécialement aux intelligences occidentales et modernes ; la Tradition, avec ses immenses ressources éparpillées en tant d'auteurs, n'est pas accessible à la plupart. L'Eglise, qui est assistée par l'Esprit Saint et qui a la charge d'enseigner officiellement, a organisé des écoles théologiques ; et ses docteurs, approuvés par elle, ont résumé, organisé, adapté en un corps de doctrine les vérités révélées. Avec cet enseignement des siècles passés, moyen âge et époque moderne, le théologien a le devoir de se maintenir sans cesse en contact. De plus, l'Eglise doit et veut continuer l'enseignement de ses docteurs et maintenir des écoles vraiment universelles, qui répandent sur le monde entier la pensée défendue, interprétée, approfondie des docteurs approuvés et qui la répandent sous une forme

universelle. De là l'intérêt suprême qu'a l'Eglise à imposer le latin comme langue de son enseignement officiel, langue qui sert, par là même, à communiquer d'un bout du monde à l'autre les idées religieuses, et à les communiquer en termes déjà connus, définis, et qui ne prêtent pas aux équivoques, aux malentendus et aux tromperies. Et cette langue servira enfin aux Conciles ou aux autres réunions internationales où les princes de l'Eglise et leurs théologiens doivent être en mesure de s'entendre.

Il suit de là que le latin est, pour le théologien, une langue parlée, qui doit être étudiée comme telle, et qui, en cela, diffère beaucoup de la condition du grec. La question de la prononciation, qui n'a pas à se poser pour le grec, se pose donc pour le latin. Si l'on y veut répondre scientifiquement, on répond, non pas en bloc, mais pour chaque mot en particulier, en distinguant l'époque et le lieu. Si l'on demande, par exemple, comment on doit prononcer *ratio*, $t = c$ doux ou $t = ts$, ou $t = t$ dur, on fera plusieurs réponses. S'agit-il de Rome, au temps de Cicéron? de Rome, au v^e siècle? de la Gaule? de l'Afrique? etc. Mais ce traitement scientifique, avec ses résultats innombrables, propres à éparpiller la prononciation plutôt qu'à l'unifier, n'est pas l'affaire du théologien. Pour lui, la question est d'ordre pratique, il s'agit de connaître les diverses prononciations, en bloc, qu'a le latin chez les grandes nations modernes, et d'être capable de comprendre et de s'exprimer avec tous.

Etant une langue parlée pour l'enseignement (on se rend compte qu'elle peut être parlée dans l'enseignement tout en gardant son caractère liturgique sacré), le latin est devenu une langue d'école, avec des termes techniques forgés exprès ou adaptés à une signification spéciale, avec des formules et des tournures commodes, mais qui s'éloignent infiniment de la syntaxe de Cicéron. Cette langue d'école, le théologien la doit connaître et pratiquer : elle est d'ailleurs facile, et, sauf pour les définitions des termes techniques de théologie et de philosophie, il n'y a guère lieu d'en faire une étude spéciale.

Il demeure vrai, d'ailleurs, que le latin, même théologique, doit être du latin, et que, pour maintenir, autant que possible, la pureté et l'originalité de la langue, il est nécessaire de la connaître sous ses formes anciennes, littéraires et classiques. La grammaire de César et de Cicéron reste la base,

que le théologien a étudiée au collège et qu'il fera bien de feuilleter de temps en temps. D'autant plus que cette grammaire est indispensable pour lire ou consulter beaucoup de textes importants au point de vue dogmatique. Des écrivains comme Minucius Félix ou saint Ambroise ont beaucoup lu Cicéron, et, malgré les nuances de syntaxe différentes qu'y reconnaissent les grammairiens, celui qui n'est pas philologue de profession a bien assez de sa grammaire classique pour lire avec profit l'Octavius ou le de Officiis.

D'autres Pères, Tertullien, par exemple, s'éloignent très notablement de l'usage classique, et il serait à souhaiter que nous eussions, sur eux, quelques traités, clairs et concis, abordables à ceux qui se préoccupent plus de la pensée que de la grammaire. On ne peut pas tout de même obliger celui qui désire connaître la pensée religieuse de saint Jérôme et de saint Grégoire de Tours, à lire les ouvrages que M. Gœlzer et M. Bonnet ont consacrés à leur latin. L'étudiant est ici un peu obligé d'utiliser des instruments de hasard : notes des éditeurs, commentaires, historiens, etc. C'est regrettable, mais il ne semble pas que l'étude du latin des Pères mérite le même effort pour atteindre la certitude absolue, la précision méticuleuse, la familiarité vivante, que le grec du Nouveau Testament ou des livres grecs de l'Ancien¹.

6. L'archéologie sacrée. — L'Écriture sainte est tout entière pleine de réalité concrète : toutes les circonstances, toutes les institutions publiques et privées se mêlent à l'histoire et à la doctrine de la Révélation. Elle nous présente, non des formes abstraites, mais la vie. Et par conséquent, celui qui la veut comprendre, la doit étudier en rapport avec tous les faits, toutes les institutions religieuses, politiques et privées : il n'y a pas d'autre moyen d'acquérir l'intelligence de ce qu'ont fait ou dit Jésus, ses prophètes et ses apôtres.

L'archéologie, science des objets ou des institutions d'autrefois en tant qu'ils servent à comprendre le devenir historique, est à l'intelligence des choses ce qu'est la grammaire à l'intelligence des mots. Tout le long donc de l'his-

1. Nous parlons ici pour le commun des étudiants théologiens, car si l'on veut bien entendre les Pères, il faudra souvent se condamner à des études non moins minutieuses que pour le Nouveau Testament.

toire de la Révélation, depuis que Dieu parla au premier homme jusqu'à ce qu'il eut inspiré les lettres du dernier apôtre, nous aurons besoin du secours de l'archéologie, et encore au delà, pour suivre, dans la vie de l'Eglise, l'influence de la vérité révélée, ses développements, les conditions de ses victoires. Mais, à travers une si longue série de siècles, les objets et les institutions ont trop changé pour que l'archéologie sacrée forme une seule science. On la partage, suivant les grandes périodes historiques et pour la commodité de l'enseignement, en archéologie hébraïque (à laquelle il faut joindre tous les renseignements précieux que fournit l'archéologie égyptienne, assyrienne, etc.), et en archéologie chrétienne (connaissances requises pour comprendre la vie du christianisme dans le monde grec et romain, et ensuite au moyen âge). Entre les deux, on sera de plus en plus obligé de distinguer une archéologie spéciale du Nouveau Testament, non seulement pour la commodité de l'enseignement, à cause de l'importance unique des Evangiles et des Epîtres, mais parce que la société juive sous les Asmonéens et les Romains, la société helléniste ou celle des juifs dispersés, est absolument différente de l'ancien monde hébreu aussi bien que de l'Empire romain sous les Antonins et les Sévères. Il s'agit ici de connaître surtout la vie religieuse juive, alors que le peuple est fidèle depuis la Restauration du Temple, de connaître la vie publique et privée dans ces royaumes mi-grecs, mi-orientaux que sont les royaumes des Ptolémées et des Séleucides : un ouvrage comme celui de Schürer (*Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*) ou celui de Felten (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*) est indispensable au théologien, et il ne fait, en rien, double emploi avec un traité d'archéologie biblique ou un traité d'archéologie chrétienne.

Les sources de l'archéologie sacrée sont : 1^o les anciens monuments, monnaies, ruines, etc. ; 2^o les descriptions, allusions, qui se trouvent dans les écrivains sacrés ou profanes ; 3^o les anciens traités qui subsistent, concernant les objets ou les institutions d'autrefois : ainsi, le célèbre traité de Josèphe, *Ιουδαϊκή ἀρχαιολογία*, est une mine inépuisable pour le chercheur ; à maintes reprises, dans son *Histoire du peuple juif jusqu'au temps de Jésus-Christ*, Schürer se contente de reproduire le texte de Josèphe, en joignant, au bas des pages, une multitude de notes érudites qui expli-

quent le texte de Josèphe et le mettent en rapport avec les autres monuments de l'antiquité ; 4^o en raison de ce que les coutumes des Orientaux varient assez peu, ou du moins semblent varier assez peu, les voyages en Orient, l'étude de la sociologie sémitique actuelle peut donner des lumières pour comprendre les textes anciens : un livre comme celui du P. Jaussen, *les Coutumes des Arabes au pays de Moab*, appartient à l'archéologie hébraïque.

L'archéologie biblique, qu'il s'agisse du Nouveau ou de l'Ancien Testament, comprend :

1^o L'ethnographie : origine, caractères des peuples sémites, et en particulier des Hébreux ; origine, caractères des peuples qui ont exercé sur eux une spéciale influence : Egyptiens, Assyriens, Babyloniens, Cananéens qui habitaient la Terre Promise avant la conquête accomplie par Josué ; 2^o Antiquités sacrées : lieux sacrés, temples, objets sacrés, sacerdoce, cérémonies, en général tout ce qui concerne le culte. Les livres de Moïse et d'Ezéchiel sont ici évidemment la première source, mais source qui n'est pas toujours très claire ; les écrits de Josèphe et de Philon, et, plus tard, les Targumim et le Talmud servent à expliquer ce que nous ne comprenons pas. On doit aussi étudier les anciennes religions des Egyptiens, Babyloniens, Phéniciens, etc., non seulement parce que le peuple d'Israël a dû s'affranchir de leurs erreurs, ou parce qu'on a essayé, à maintes reprises, d'expliquer la religion des juifs par des emprunts faits aux autres peuples, surtout aux Babyloniens, mais aussi parce que Dieu a permis à son peuple d'emprunter réellement certaines coutumes : elles devenaient ainsi surnaturelles par leur fin et par leur nouvelle signification. De plus, c'est en la comparant aux religions voisines qu'apparaît la transcendance de la religion révélée.

3^o La Chronologie biblique : d'une part, la manière de compter le temps des Hébreux ou des peuples sous l'autorité desquels ils ont vécu : ainsi, les dates des rois de Perse (Esdras, Néhémie), l'ère des Séleucides (livres des Machabées). D'autre part, la Chronologie biblique a pour tâche de déterminer la date exacte des grands événements qui servent ensuite de points de repère et d'après lesquels on compte ensuite les dates des autres événements : ainsi, la sortie d'Egypte, la construction du Temple, la ruine de Samarie et celle de Jérusalem, la naissance de Jésus.

4° Les antiquités publiques. Si le droit civil, criminel, etc. des anciens hébreux est tout entier religieux et se confond avec la Loi religieuse, ils ont forcément reçu des Babylo-niens, des Séleucides, des Romains, des lois qui étaient de nature profane. Les institutions politiques, financières, des Babyloniens, etc., ont conditionné l'activité des derniers Prophètes et des auteurs inspirés qui les ont suivis ; on ne comprend pas davantage les Evangiles si l'on ignore ce qu'était, dans une province frontière, l'administration politique, militaire et financière des Romains.

5° La vie privée : mœurs, coutumes ; famille, éducation, habitation, vêtements, agriculture, commerce, etc.

6° L'art, la science, la littérature. Tout cela se confond, chez les premiers Hébreux, avec la Religion ; mais au moins à partir de la dispersion du peuple à travers le monde grec, il y a des écrivains, des philosophes, des savants, dont Philon est le plus connu. Isoler la religion du peuple juif des autres éléments de sa vie spirituelle serait en faire une chose abstraite et souvent ne la pas comprendre.

L'archéologie chrétienne se divise de la même manière que l'archéologie biblique ; l'utilité en est analogue, et il n'y a pas plus d'histoire des dogmes sans archéologie chrétienne qu'il n'y a de théologie biblique sans archéologie biblique¹. Seulement, les sources sont plus nombreuses, plus aisées à consulter, et quelquefois de nature différente. Ainsi, les monuments figurés susceptibles de représenter ou de faire connaître la vie et les croyances de l'Eglise sont infiniment nombreux, et, parmi ces monuments, les peintures jouent un rôle important, tandis qu'il n'y a point de peintures à nous renseigner sur l'Ancien ou sur le Nouveau Testament. L'exploration des catacombes, surtout depuis qu'elle a été conduite scientifiquement par de Rossi, est aussi une source d'information qui n'a pas d'analogue dans les antiquités bibliques. Mais l'épigraphie ou la numismatique ont également leur emploi dans l'archéologie biblique et dans l'archéologie chrétienne ; la méthode des deux disciplines est, en somme, la même, aussi bien que leur rôle, et la richesse infinie de l'une est surtout ce qui la distingue de l'autre.

1. Ainsi, le théologien tirera le plus grand profit de monographies archéologiques, telles que *Σπαργίς*, par Dölger (Paderborn, 1911) ou *Ιχθύς*, par le même auteur (3 vol. Rome et Münster, 1918-1922).

7. La géographie sacrée — Si la connaissance de la terre, de sa forme, de ses ressources, de son climat, de ses produits, est un moyen nécessaire pour acquérir l'intelligence de l'histoire de l'humanité, à plus forte raison la connaissance des lieux où se sont accomplies les révélations divines est-elle requise pour suivre l'histoire de l'action de Dieu parmi les hommes. « Le Sauveur de notre race, disait au concile de Clermont le Pape Urbain II, qui a pris un corps pour sauver les hommes, a marché dans cette terre choisie. Chaque lieu est ici consacré par les paroles qu'il a prononcées, par les miracles qu'il a opérés ». De là vient la mystérieuse attraction qu'exerce la Terre Sainte sur les pèlerins et les âmes pieuses : ils comprennent vaguement que pour pénétrer en l'intérieur de Jésus, il est bon d'avoir vu ou du moins de comprendre la nature extérieure où il a voulu vivre. Bien plus, bon nombre de pages de la Bible sont tout à fait inintelligibles si l'on n'est aidé par la géographie : quel sens présenterait au lecteur la description des frontières des dix tribus, telle qu'elle est donnée par le livre de Josué, ou le partage idéal de la Terre Sainte entre le Roi, les tribus, les Lévites, tel qu'il est symboliquement commandé par Ezéchiel? Comment entendre le verset du Cantique : « tes yeux sont semblables aux piscines d'Hésébon ¹ », si l'on ignore qu'Hésébon était bâtie sur une colline de Pérée, munie de puits et de citernes en pierre? Enfin, la géographie biblique a apporté bon nombre d'arguments décisifs qui permettent d'établir l'exactitude des récits bibliques et de défendre leurs auteurs contre les attaques de la critique antireligieuse : il suffira de citer l'ouvrage bien connu de Vigouroux, la Bible et les découvertes modernes.

La première tâche de la géographie biblique est de faire connaître la nature des pays où se sont passés les événements de l'histoire sainte : d'abord, la situation de ces pays et leurs limites ; ensuite, les différents accidents de la configuration du sol : montagnes, vallées, cours d'eau, et la structure même du sol ; sa composition minéralogique, sa formation géologique. Après la description de la nature morte, celle de la nature vivante, ce qui exige la connaissance des conditions climatériques : la faune, la flore de la Bible auront droit chacune à un chapitre ².

1. 7,4.

2. Cette division est exactement celle de Buhl, *Geographie der alten Palästina*.

On comprend que la géographie physique aide à entendre tant d'allusions de la Bible : aux moissons, aux semailles, aux animaux, aux plantes, et c'est précisément parce que cette description physique est indispensable, que la géographie biblique ne doit point être absorbée dans l'archéologie, comme le prétendent les manuels de Cave ou de Krieg. Néanmoins, la partie historique demeure la plus importante : frontières politiques des pays, des provinces et leurs variations. Ainsi, quels sont les destinataires de l'Épître aux Galates? les Gaulois implantés en Asie Mineure, dans la Galatie proprement dite, ou les habitants mêlés de la province comprenant, avec la Galatie, la Lycaonie et l'Isaurie? Une telle question n'est pas sans importance pour savoir l'état d'esprit de ceux à qui écrivait Paul, leurs difficultés, et, par là même, pour suivre les principes et l'argumentation de l'Apôtre. Ceci n'est que le commencement. Le plus important et le plus difficile est d'identifier les lieux mentionnés dans l'Écriture avec leur emplacement réel. S'il n'y a pas de discussion en ce qui concerne des villes illustres comme Jérusalem, Bethléem, Rome, la topographie de ces cités donne lieu à maintes difficultés, et, pour les petites villes, les torrents, les fontaines, etc., ce sont des problèmes très compliqués, et dont on n'est pas toujours arrivé à trouver la solution. Quand le nom antique s'est maintenu à peu près, on possède déjà une probabilité. Les données fournies par l'*Onomasticon* d'Eusèbe (περί τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ) par celui de saint Jérôme (*Onomasticon urbium et locorum sacrae Scripturae*) fournissent, en ce qui concerne la Palestine, les ressources les plus précieuses. De même, les Itinéraires composés par les pèlerins de l'antiquité ou du moyen âge : celui, par exemple, du pèlerin de Bordeaux de 333, la *Peregrinatio* de Silvia (entre 385 et 388), celle de sainte Paule, etc. Quand ces documents renferment des allusions précises, quand ils donnent les distances d'un lieu à un autre, ils permettent de reconnaître à coup sûr l'emplacement des localités d'autrefois. Enfin, les fouilles archéologiques révèlent souvent ce que ne disent pas les documents écrits, surtout pour établir la topographie des villes et le site des monuments.

Après les divisions politiques et la situation des lieux historiques, il reste à savoir les relations qu'avaient ces lieux entre eux : les routes. Les passages naturels entre les

montagnes, tout ouverts aux invasions, la Séphéla, la plaine de Jezraël, où passèrent les Egyptiens, les Assyriens, tous les envahisseurs, ne sont peut-être pas plus importants pour nous que les voies commerciales, celles des caravanes, celles des bateaux, celles des marchands. Le christianisme se propage, jusqu'au iv^e siècle, en suivant les routes par où passent les trafiquants juifs, grecs, orientaux, quelquefois par les routes militaires où vont les légions qui comptent des chrétiens ; on s'en rend compte encore lorsqu'on essaie, comme Harnack, d'estimer la densité de la population chrétienne selon les provinces ¹. Pour prendre un exemple plus particulier, le culte des saints lui-même s'est propagé le long des grandes voies de communication, comme on peut s'en convaincre d'après les inscriptions de l'Afrique ². Et il n'y a pas de doute qu'il en alla de même pour les hérésies, pour les grands mouvements de pensée et de vie chrétienne, ainsi, pour la propagation du monachisme.

Ce que nous venons de dire sur la géographie biblique vaut aussi bien pour la géographie de l'histoire de l'Eglise. En pratique, la géographie biblique seule forme, dans l'enseignement, une discipline spéciale, et est traitée dans des volumes spéciaux : elle forme, par son but et aussi grâce à son domaine assez nettement déterminé, une science. Au contraire, les données géographiques requises pour l'histoire ecclésiastique sont trop disséminées à la surface du globe, ou simplement à la surface de l'Europe, pour qu'on puisse commodément en traiter à part. De plus, la vie de l'Eglise, à partir du premier siècle, possède à peu près les mêmes limites que l'Empire romain, et la géographie de l'Empire est, au fond, la géographie ecclésiastique : même l'étude des catacombes de Rome est perpétuellement liée à celle de la topographie de la ville profane. Peut-être seulement serait-il profitable d'étudier à part la géographie du Nouveau Testament : les populations et leurs langues, les villes, les provinces. Du reste la chose est déjà faite : on la trouvera dans Felten et dans Schürer.

1. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 4^{es} Buch.

2. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, Paris, 1903.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE BIBLIQUE ET L'HISTOIRE DES DOGMES

1. Sens et définition. — Une fois l'Écriture et les documents traditionnels connus et étudiés par les méthodes critiques et avec toutes les ressources de la philologie sacrée, il est possible d'édifier aussitôt la construction de la théologie dogmatique : les penseurs de l'antiquité et du moyen âge n'ont pas employé une autre méthode, et l'édifice qu'ils ont élevé est assurément capable d'abriter notre foi et d'en garder et d'en montrer les richesses. Cependant, depuis que l'histoire est devenue une véritable science, de nouvelles exigences se font jour : il a paru juste d'avoir, non seulement un exposé total de la Révélation complète, telle que nous la possédons depuis Jésus-Christ et telle que la conscience de l'Eglise la pense à notre époque, mais aussi un exposé des différentes révélations que Dieu a faites successivement au cours des âges, et des différentes formes sous lesquelles l'Eglise, ses penseurs et ses théologiens ont conçu, ordonné, développé les données révélées. Et ce n'est pas là une exigence regrettable, qui dépendrait uniquement de la polémique avec les protestants ou même de leur influence indirecte ; c'est une exigence juste et qui tient à la nature même de la Révélation. Dieu a révélé sa vérité dans l'histoire, sous une multitude de formes, *πολυτρόπως*, et par une multitude d'actions successives, *πολυμερῶς*¹, ainsi que lui-même nous le déclare ; sa révélation ne fait qu'un avec les formes qui nous la réalisent et avec les actions qui nous la notifient. Il est donc souhaitable qu'à côté de la théologie dogmatique, s'attachant au contenu de la Révélation, nous ayons une théologie historique, s'atta-

chant au développement historique de la Révélation. Celle-ci, en effet, se présente rarement sous l'apparence d'énoncés théoriques qu'on puisse isoler des faits, elle est perpétuellement incorporée en des faits (le Décalogue promulgué au Mont Sinaï, le discours sur la montagne...), elle est liée à des conditions d'explication historiques (l'Ancienne Loi presque tout entière consiste en des institutions juridiques, sociales, comme une grande partie de la Nouvelle consiste en des sacrements, des rites, une hiérarchie, qui vivent dans l'histoire), et enfin Dieu lui-même a organisé la structure doctrinale de sa vérité sous une forme historique : Moïse conduit les Hébreux dans la Terre Promise pour réaliser les promesses faites aux Patriarches, les Prophètes sauvegardent l'œuvre de Moïse et s'y réfèrent, Jésus et ses apôtres accomplissent l'œuvre de la Loi, dont pas un iota ne passera, et réalisent les prophéties et les citent. Et ce dernier argument est sans doute le plus convaincant pour établir la nécessité d'une étude historique des vérités révélées.

Au sens large, la théologie biblique est la science, ou le groupe des sciences, qui s'occupent des faits présentés par la Bible, et l'histoire des dogmes est la science qui s'occupe de tous les faits qui ont rapport aux dogmes dans la pensée et dans la vie de l'Eglise et des hommes. Ainsi comprise, la théologie historique comprendrait, avec la philologie sacrée, l'étude du Canon de la Bible, c'est-à-dire la détermination historique des livres qui sont inspirés, l'Herméneutique, ou étude des principes de l'interprétation du texte sacré, l'Exégèse, ou science de l'interprétation individuelle des textes ¹. Au sens strict, la théologie biblique puise son contenu, au moyen de l'exégèse, dans les livres des deux Testaments et étudie les vérités religieuses en leur développement progressif comme membres de l'organisme de la Révélation : on la peut définir l'exposition historico-génétique des doctrines révélées qui sont consignées dans les saints livres des deux Testaments ². L'histoire des dogmes se définirait de manière analogue.

2. Utilité théologique. — On vient de voir que la théologie historique n'est autre chose que l'exposé de la structure doctrinale historique de la Révélation, et, à ce titre, exigée

1. Cave, *Introd.* p. 241, 249.

2. Kihn, *Encyklopädie*, 281.

par la nature même de la Révélation. Mais la théologie dogmatique pure, celle qui se soucie seulement des données révélées, et non de leur mode de révélation, a besoin aussi du secours de la théologie historique. Elle part de la Bible et de la tradition, c'est là qu'elle puise toutes ses données ; or, elle ne pourrait guère avoir l'intelligence de ces données, si elle puisait chacune isolément dans un texte à part, pour en faire un énoncé théorique se suffisant à soi-même. Pour en pénétrer le sens, il en faut savoir l'origine, il faut savoir ce qui l'a annoncé, préparé, ce qui l'a suivi, ce qui en est le résultat : une théorie de la grâce suppose une théorie de la Loi Ancienne, de cette économie et pédagogie surnaturelles dont saint Paul livre les principes, mais qui devient claire quand on repasse, dans l'histoire, les différentes phases du gouvernement divin de l'humanité. Ensuite, la théologie se fait abstraite, sans vie, quand on ne la rapproche pas sans cesse de son origine et de son expression vivantes : les grands théologiens, même les plus hardis en leurs constructions et les plus impersonnels et abstraits en leur enseignement, tels un saint Thomas et un saint Bonaventure, vivifiaient leur étude théorique par une oraison continuelle et en recourant sans cesse à l'Écriture : que l'on voie, chez saint Thomas, dans les questions les plus profanes ou les plus subtiles, combien souvent l'Écriture est citée et y apporte le sens du surnaturel et le sens du réel. Si la théologie ne plonge pas toujours ses racines dans le terrain réel de l'histoire, elle se dessèche, ou elle produit une végétation de systèmes subtils, lesquels ne sont plus de la théologie, mais de la philosophie déjà morte. Et enfin, la piété des fidèles se nourrit plus de la parole de Dieu, telle qu'il l'a prononcée, que de ses transcriptions scientifiques. Celles-ci sont indispensables : les formules abstraites du catéchisme garantissent aux fidèles l'intelligence nette et le souvenir facile des vérités de la foi, mais ces formules parlent moins à leur cœur que les histoires et les paroles des livres saints, et, si la théologie doit chercher à influencer la vie de la manière la plus efficace, elle doit préparer, de façon scientifique, la connaissance historique de l'histoire de la Révélation. Chacun comprend, du reste, que ce sont les résultats de la théologie historique qui importent à ce dernier point de vue : les discussions érudites sur l'histoire des dogmes paraîtraient, au commun des fidèles, aussi éloignés

de la vie qu'une théorie sur le principe d'individuation ; mais combien il faut de discussions érudites pour préparer la matière scientifique à laquelle sera assurée une circulation dans les âmes !

3. Division. — Il semble, au premier abord, que pour exposer la doctrine révélée sous sa forme historique et progressive, il n'y ait qu'à en suivre historiquement le développement, et que la théologie biblique ne fasse qu'un avec l'histoire du peuple de Dieu, ou avec celle de Jésus et de ses Apôtres, comme l'histoire des dogmes serait identique à l'histoire de l'Eglise. Certains auteurs, comme Hengstenberg¹, ont ainsi traité leur science en un ordre purement chronologique. Mais alors on fait de l'histoire beaucoup plus que de la théologie, et les vérités révélées ne forment pas un corps de doctrines : demeurant éparses comme elles le sont dans les livres saints, elles ne se présentent pas comme immédiatement utilisables dans la synthèse dogmatique qui est le but du travail. A côté d'un exposé chronologique, il faut évidemment un exposé par ordre de matière, et ainsi deux disciplines se constituent : l'histoire de la Révélation, et la théologie biblique doctrinale ou systématique.

Cette division, qui paraît récente, est en réalité aussi ancienne que l'Eglise. La chronologie d'Eusèbe forme, sous son apparence de tableau synoptique ou de dictionnaire, une histoire de la Révélation ; les *Testimonia* de Saint Cyprien, ces textes de l'Ecriture enfilés bout à bout pour résumer les doctrines révélées dans les formules employées par Dieu lui-même, sont un traité de théologie biblique doctrinale. A partir du xvi^e siècle, les penseurs catholiques, contraints de défendre les dogmes contre les Protestants qui prétendaient ne les pas trouver dans l'Ecriture, durent montrer comment ces dogmes étaient réellement révélés par Dieu, contenus dans l'Ecriture ou dans la tradition chrétienne authentique : les grands traités de Petau, de Thomassin, sont des traités de théologie historique. Néanmoins la théologie biblique ne formait pas encore une discipline formellement distincte.

Ce furent les Protestants qui, poussant à bout leur règle de foi que la Bible est la seule source de la vérité révélée,

1. *Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde* Berlin, 1869.

écrivirent les premiers des ouvrages de théologie biblique en tant que science indépendante. Les livres de Heyman (*Versuch einer biblischen Theologie in Tabellen* 1758) de Busching, *Epitome Theologiae e solis litteris sacris concinnatae* 1757) sont encore destinés à un but pratique ; celui de Zachariae (*Biblische Theologiae oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren, Göttingen et Kiel, 1771-1775*) formule nettement le but à atteindre : définir les doctrines théologiques d'après le sens exact qu'elles ont dans la Bible, et les meilleurs arguments pour leur défense. Mais la forme de l'œuvre n'est pas encore historique : le rationaliste Gabler (*de justo discrimine theologiae biblicæ et dogmaticæ, Alldorf, 1787*) demande que l'exposé des doctrines soit fait selon l'individualité des écrivains sacrés et d'après le caractère de leur temps. Désormais, la méthode spécifique de la théologie biblique est suivie par les Protestants, et elle finit même par s'imposer tellement à eux qu'ils délaissent à peu près la théologie dogmatique.

C'est pourquoi la théologie biblique, aussi bien l'histoire de la Révélation que l'exposé systématique des doctrines selon les diverses phases de la Révélation, a paru quelquefois aux catholiques pieux et timorés une science suspecte. Scrupule dont les motifs sont respectables et fondés, mais qui repose sur une confusion entre le sens et le rôle que les Protestants attribuent à la théologie biblique, et le sens et le rôle qu'elle a dans le catholicisme. Pour un protestant, la théologie biblique est toute la théologie ; au delà, il n'y a rien, sinon les spéculations personnelles des chercheurs, les systèmes d'un Ritschl, d'un Secrétan, d'un Auguste Sabatier, systèmes purement humains et que chacun discute et rejette à son gré. Pour un catholique, la théologie biblique n'est pas toute la théologie, puisqu'à côté l'histoire des dogmes connaît des vérités divines étrangères à la Bible ; et au delà, il y a la théologie dogmatique, la théologie complète, celle qui systématise les données révélées historiques selon les définitions infaillibles de l'Eglise, et qui essaie, avec la lumière de la foi, d'en pénétrer le contenu. Mais, bien que le sens et le rôle en soient différents pour nous, la théologie biblique, étant donnée sa nature, doit aussi chez nous se scinder en deux disciplines : histoire de la Révélation, exposé systématique des doctrines bibliques et du développement des dogmes.

4. L'histoire de la Révélation et l'histoire de l'Eglise.

— Pour qui croit à la Providence de Dieu, toute histoire a un côté divin. Si l'intelligence divine connaît adéquatement l'être ; si elle connaît, non seulement les formes spécifiques et les lois générales, mais les existences individuelles et tous les événements qui déterminent ces existences dans le réel, elle ne les peut connaître de manière indifférente et sans y imprimer son action ; mais plutôt le plan voulu par Dieu ne fait qu'un avec sa pensée, et ainsi les événements fortuits où se joue la liberté humaine sont insérés dans une trame qui est un ouvrage divin. Seulement, il ne nous est guère donné de suivre les fils de cette trame, et ces fils, pour divins qu'ils soient, ne sont pas d'essence proprement surnaturelle.

L'histoire du peuple juif, au contraire, repose sur une texture proprement surnaturelle, et qu'il nous est donné de reconnaître : surnaturelle, puisqu'il s'agit d'une action de Dieu apportant le salut qui dépasse à la fois nos conceptions et nos exigences ; connaissable, puisque Dieu a révélé lui-même, par ses prophètes et ses apôtres, les sens et la liaison de ses interventions. L'œuvre de l'historien de la Révélation est donc très simple en son idéal, très malaisée en son exécution : sa tâche est de raconter, avec toutes les ressources de l'histoire profane, la suite des événements extérieurs de la vie du peuple juif, de celle de Jésus et de ses apôtres, de celle de l'Eglise, et de montrer, à travers ces faits d'ordre naturel, l'économie surnaturelle. Le savant qui fait uniquement œuvre de savant, Schürer, par exemple, dans son *Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*, fournit au théologien des matériaux de grand prix, mais il ne lui fournit pas des matériaux immédiatement utilisables : ce sont des pierres magnifiques, mais non encore taillées, pour l'édifice à construire. A l'inverse, l'apologète qui mêle, à l'histoire sacrée, des considérations philosophiques, glisse, parmi les matériaux du futur édifice, pas mal d'éléments dont l'architecte sera fort embarrassé. Le rôle de l'historien de la Révélation ne consiste pas à expliquer et à défendre l'économie surnaturelle, mais à la montrer uniquement, telle que Dieu lui-même a jugé bon de la manifester.

Ainsi comprise, l'histoire sacrée se divise en un certain nombre de périodes, dont chacune commence par une intervention plus notable de Dieu, et durant laquelle l'humanité fidèle présente, en sa moyenne, des caractéristiques reli-

gieuses à peu près stables et uniformes. On distinguera ainsi avant Jésus-Christ, l'époque des Patriarches, celle de la Théocratie à partir de Moïse, celle des Prophètes ; celle du Judaïsme, entre la reconstruction du temple et la venue de Jésus-Christ.

L'histoire de Jésus-Christ diffère, par son objet, de celle du peuple d'Israël. Tandis que, jusqu'ici, les événements de l'histoire étaient le véhicule de la foi dont l'objet était absent, c'est Jésus, Dieu incarné, qui est simultanément l'objet de l'histoire et l'objet de la foi. C'est lui qui explique toute la suite des révélations précédentes : sans lui, elles seraient inachevées et incompréhensibles ; et c'est lui qui est la source de la vérité que nous verrons sauvée par l'Eglise et qui est le principe de la vie de l'Eglise. L'histoire de la vie de Jésus a donc, pour nous, une valeur incomparable, puisque toute autre valeur dépend de celle-là.

L'histoire des Apôtres, et, en général, du christianisme durant le premier siècle, forme une nouvelle branche de l'histoire sacrée. D'une part, elle doit être séparée de la vie de Jésus, laquelle est un domaine unique ; d'autre part, il y a, entre elle et l'histoire de l'Eglise, la même différence qu'entre les neiges des montagnes et la rivière qui en découle. A l'époque des Apôtres, l'ère de la Révélation n'est pas encore close.

Après la mort du dernier Apôtre, le trésor révélé est tout entier aux mains de l'Eglise, qui a pour charge de le garder, de le faire fructifier, de le distribuer, non de l'augmenter. L'histoire de l'Eglise gardienne de la Révélation forme donc, à son tour, une unité. Unité complexe, il est vrai, car il faut décrire la vie de l'Eglise avec toutes ses propriétés, en toutes ses manifestations : histoire de sa doctrine, histoire de ses institutions, histoire de son culte, le tout fondé, évidemment, sur l'histoire extérieure de ses Papes, de ses évêques, de ses saints, de ses luttes, etc.

Mais, parmi ces éléments de l'histoire ecclésiastique, il en est un dont l'importance doctrinale doit être mise spécialement en lumière : la « Patrologie ». Ceux qu'on nomme les Pères de l'Eglise, c'est-à-dire ceux de ses plus anciens écrivains qui méritent d'être tenus pour les témoins de sa doctrine, fournissent, par leurs ouvrages, la preuve de l'authenticité des dogmes non contenus dans l'Ecriture, et la preuve que l'Ecriture elle-même est authentique et a été gardée,

pure de tout alliage, par l'Eglise. En raison de cette importance hors de pair, on a édité leurs œuvres en de vastes collections, répertoires indispensables au théologien¹, et des ouvrages spéciaux renseignent sur leur vie, leur activité, leurs œuvres, et sur la critique de leurs œuvres.

5. Théologie historique systématique. — On entend par théologie biblique systématique l'exposé scientifique du contenu doctrinal de la Bible, de son enseignement sur Dieu et sur sa révélation depuis ses premières manifestations dans l'Ancien Testament jusqu'à son achèvement dans le nouveau². On entend de même, par théologie historique ou histoire des dogmes, l'exposé des croyances religieuses de l'Eglise, de ses Pères, de ses docteurs, depuis les Apôtres jusqu'à nous. Ainsi comprises, la théologie biblique et l'histoire des dogmes ne forment qu'une seule science, dont l'unité consiste dans le dépôt immuable des vérités révélées par Dieu³ pour enseigner les hommes en développant progressivement ce dépôt par le travail social de l'Eglise assistée de l'Esprit Saint. Les divisions en sont marquées par les principales interventions de Dieu : on distinguera d'abord la Théologie de l'Ancien Testament, la Théologie du Nouveau Testament, l'histoire des dogmes. A l'intérieur de chacun de ces domaines, de nouvelles divisions correspondent aux divisions de l'histoire. A côté des traités qui embrassent, soit tout l'Ancien, soit tout le Nouveau Testament, il y a place pour des monographies, lesquelles préparent les matériaux pour les grandes synthèses : étudier les doctrines d'Isaïe, de Jérémie, de saint Paul. D'autres monographies sont consacrées à l'étude d'une notion, ou du mot qui représente cette notion, à travers toute l'histoire ou à travers toute une époque, ou parfois chez un seul auteur : *πίστις, δικαιοσύνη* chez saint Paul, *λόγος* chez saint Jean. Nous dirons quelques mots d'abord de la Théologie de l'Ancien Testament, puis de celle du Nouveau, puis de l'histoire des dogmes : les conditions historiques étant profondément différentes, la méthode de recherche et d'exposition de ces disciplines varie dans la même mesure.

Depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, Dieu a révélé, en

1. Voir à la bibliographie, les principales de ces collections.

2. Définition de Krieg., *op. cit.* 163.

3. I Tim, 6, 20.

une longue suite de siècles, des vérités dont les notifications sont séparées par de grands intervalles. Parfois la connaissance de telles de ces vérités inaugure, pour les fidèles, des états d'âme et même des situations surnaturelles d'une originalité absolue. Exposer les doctrines sous forme didactique, en se contentant de renvois à l'origine historique, aboutirait presque infailliblement à fausser les perspectives, à voiler le progrès objectif accompli par la révélation parmi les hommes. La méthode ici sera donc avant tout historique, et aussi bien dans la recherche que dans l'enseignement, on se conformera aux moments successifs de la pédagogie divine.

Mais l'emploi de la méthode historique donne lieu à deux difficultés. D'une part, habitués que nous sommes à interpréter les idées et les mots avec la précision et la clarté que leur a apportées la pleine révélation de Jésus, nous avons peine à retrouver les conceptions incomplètes du peuple juif aux diverses époques de son histoire. D'autre part, bon nombre de livres de la Bible ne sont pas datés, et il faudrait déterminer l'époque de leur composition. Or ils n'ont pas toujours été composés en une fois. Sans parler des prophètes, dont les oracles se sont suivis sous les règnes quelquefois de quatre ou cinq rois, il est des livres qui utilisent des documents, ou qui sont formés de documents plus ou moins amalgamés par des rédacteurs. L'exposé historique des doctrines dépend donc forcément du problème critique.

La première difficulté n'est pas la plus grave : nous commençons, au bout d'un siècle d'érudition diligente et de divination subtile, à être habitués à sortir de nous-même et à entrer dans des états d'âme très éloignés de nous. Ici, du reste, les secours ne font pas totalement défaut : l'ordre même des révélations permet de discerner ce qui est primitif et ce qui est venu plus tard, leur caractère original met sur la voie pour supposer ce qu'était leur absence. Et comme l'âme des juifs participait à la vie commune des peuples orientaux, on éclaire leur mentalité, même au point de vue religieux, en la comparant à celle des Babyloniens, des Egyptiens ; les commentateurs n'hésitent pas, pour montrer les résonnances psychologiques que devait éveiller un texte biblique, à citer des textes sacrés assyro-babyloniens.

Mais la difficulté que soulève l'emploi des documents est plus compliquée. Si les livres historiques de la Bible, depuis

la Genèse jusqu'aux livres des Rois, sont formés de documents divers, il y a lieu d'étudier séparément la théologie de chaque document, d'autant plus qu'ils présentent des caractères religieux extrêmement marqués : rien de plus opposé que les théophanies de J, sa manière anthropomorphique de parler de Dieu, et le langage abstrait de P en ce qui concerne les choses divines, ses détails précis sur les cérémonies et sa casuistique. Il faudrait alors séparer les documents, ce qui n'est peut-être pas très difficile à faire en gros. Il faudrait aussi fixer, en sachant bien que l'utilisation des documents préexistants ne préjudicie pas à l'unité d'auteur et qu'en pareille matière on ne peut viser qu'à des conjectures et à des approximations, les dates des rédactions, et aussi retrouver les passages où les documents ont été modifiés par les rédacteurs.

Pareille entreprise a été tentée par maint critique protestant, avec une audace et un dogmatisme qui surprennent, de la part de gens qui se moquent du dogmatisme romain, et que l'emploi des méthodes critiques aurait dû rendre plus défiants d'eux-mêmes. Et pour nous, catholiques, s'il y a quelque chose à conclure des décisions rendues ces dernières années par la Commission biblique, c'est que le travail critique est à recommencer, au moins en ce qui concerne l'appréciation historique de l'âge des documents et de leur dépendance mutuelle.

Ce n'est pas à dire, pourtant, que la théologie biblique soit actuellement impossible à constituer dans ses grandes lignes, sans attendre que nos exégètes aient trouvé quelque lumière dans une nouvelle analyse de nos livres saints¹. D'abord, nous sommes réconfortés, lorsque nous avons la patience de suivre dans le détail l'analyse des documents bibliques, en reconnaissant que ces documents, quelque indépendants qu'ils paraissent les uns des autres, racontent substantiellement la même histoire, enseignent le même dogme et ordonnent la même morale. La différence des récits parallèles tient, par exemple, à l'absence de tel personnage dans un récit, au rôle prédominant donné à tel

1. Une pareille analyse, de par sa nature, est condamnée à n'être jamais menée à terme. L'exégète doit s'estimer heureux si elle ouvre sur la formation de nos Livres Saints des perspectives plausibles et répand sur ces perspectives quelque lumière bienfaisante. Il y a dans la Révélation divine un fond de mystère qui résiste à toute dissection, et toutes les indications providentielles supposent qu'il en sera toujours ainsi.

autre ; ou bien au point de vue : tandis que les morceaux de JE utilisés dans les Juges racontent, région par région, la conquête de la Terre Sainte par les tribus prises à part, les morceaux empruntés à P généralisent en attribuant la conquête à Josué et se contentent d'indiquer le partage théorique de la Terre Sainte décidé par celui-ci, comme s'il avait été du premier coup réellement accompli¹. Il suffit, la plupart du temps, de retrouver la perspective de l'auteur, pour saisir l'unité de conceptions qui, à l'extérieur, semblaient différentes ou même opposées, et ainsi les diversités dogmatiques se résolvent en diversités littéraires. Quant aux différences de législation, qu'on ne peut nier (tous les lévites sont prêtres — ou, au contraire, on distingue les prêtres des lévites), elles sont relatives à des circonstances de fait variables, ou elles expriment le développement naturel d'un code primitif, l'aboutissement normal des principes idéaux impliqués dans ce code et réalisés seulement plus tard.

Il importe, ensuite, de remarquer que l'emploi de la méthode critique, dans la dissection des livres historiques de la Bible, trouve en elle-même, et surtout dans les matériaux à quoi on l'applique, des limites fixes. Si d'abord ces livres ont été formés par la fusion de sources différentes et par le travail final de rédacteurs, les sources sont antérieures au rédacteur, et peut-être portent-elles des marques de leur ancienneté par rapport au rédacteur ou même des marques qui les situeraient au delà de telles dates. Ainsi la malédiction de Jacob envers Lévi ne peut être postérieure à Moïse, puisqu'à partir de ce temps la tribu de Lévi possède le sacerdoce, et que, si elle semble encore parfois être dispersée (Gen. 49, 5-7), cela ne peut plus être regardé comme le résultat d'une malédiction. Un certain nombre d'autres textes donnent, dans les sources du Pentateuque, des renseignements qui n'étaient vrais que vers le xiv^e siècle². Ensuite, les critiques, poussés par le besoin de distinguer les documents, donc, de noter leurs différences, se sont acharnés à les opposer ; maintenant que la distinction des documents est à peu près établie, on songera aussi à étudier leur concordance essentielle et leur unité ; et plus on sera parvenu

1. Driver. *Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 162 et seq. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. 25 et seq.

2. Eduard König. *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 17-18.

à prouver, par les différences, leur indépendance mutuelle, plus aussi sera puissante leur valeur historique en racontant les mêmes faits ou en énonçant les mêmes croyances. On se trouve alors en présence de traditions, de croyances antérieures à ces différentes sources, et ainsi la théologie biblique n'a plus tant à se préoccuper d'un discernement de dates ¹.

Il n'est pas vrai non plus, comme la critique destructrice a tenté de nous le faire croire, que les rédacteurs se représentent l'antiquité, ses croyances et ses mœurs, d'après leur temps : ils ont su quels étaient les premiers habitants de la Palestine, les anciens noms des villes ; ils ne se représentent pas la religion et le culte des Patriarches d'après la conscience religieuse de leurs contemporains, mais ils la caractérisent par l'absence d'une demeure divine, de prêtres, de fêtes définies, et par des usages spéciaux (la mincha comme offrande universelle ²).

L'emploi de la méthode critique rencontre une autre limite, et celle-ci absolument infranchissable, et c'est l'explication de l'Ancien Testament donnée par le Nouveau. Sans parler des affirmations nettes de Jésus et de ses Apôtres, en ce qui concerne la foi des Anciens, cette foi trouve le terme de son développement dans la doctrine que Jésus a enseignée. Or il convient d'expliquer la graine par la plante, non pas en voyant la plante préformée dans la graine, mais en voyant dans la graine la force vivante plastique qui produira la plante ; et ainsi, on peut exclure les propriétés attribuées faussement à la graine, et marquer quelques-unes de ses propriétés réelles.

Une théologie de l'Ancien Testament est donc, dès maintenant, possible, et, d'après ce qui précède, on se rend compte de ce que serait sa méthode. Il reste pourtant qu'elle est malaisée, lorsqu'on veut fixer, dans le détail, l'apparition successive, l'évolution des croyances, et c'est pourquoi l'ouvrage du P. Hetzenauer est, à peu près, le seul ouvrage d'ensemble catholique. Les travaux portant sur des auteurs individuels, ou sur un dogme particulier, par exemple, sur l'idée de Dieu ³, sont, au contraire, nombreux. En raison de

1. *Op. cit.*, 21. Ces remarques, si favorables au point de vue traditionnel, sont empruntées à un auteur protestant.

2. *Ib.*, 22.

3. Hehn, *die biblische und Babylonische Gottesidee*, Leipzig, Hinrichs, 1913.

cette absence de travaux d'ensemble jusqu'à ce jour, nous nous abstiendrons de donner une division de la théologie de l'Ancien Testament : on comprend, d'ailleurs, que les divisions les plus normales correspondraient aux divisions historiques, c'est-à-dire aux grandes manifestations de Dieu rapportées par la Bible elle-même.

La Théologie du Nouveau Testament, si elle présente des difficultés d'un autre ordre, est du moins beaucoup plus propre à la synthèse didactique que celle de l'Ancien. La révélation de Jésus-Christ est, en effet, la révélation totale, à laquelle rien ne sera plus substantiellement ajouté, et elle a été tout entière livrée aux hommes en l'espace de quelques années : données précises, données dont la forme est déjà souvent didactique, données que l'histoire n'a pas à éparpiller, ni même à séparer, il y a donc là des matériaux déjà prêts pour la mise en œuvre.

La forme de la Théologie néotestamentaire sera donc principalement systématique. Cependant, l'exposé historique ne saurait être entièrement négligé : tous les livres du Nouveau Testament, en effet, même ceux qui ressemblent le plus à des traités doctrinaux, même l'Épître aux Romains ou l'Épître aux Galates, sont des écrits de circonstance, composés en vue d'un danger momentané, pour des chrétientés et des individus dont les besoins déterminés réclamaient un enseignement spécial et fragmentaire. On se tromperait donc, si l'on croyait que les Évangiles représentent toute la pensée des évangélistes, ou que la succession des idées élaborées dans les lettres de saint Paul représente l'évolution intérieure de sa pensée. Un effort est nécessaire pour reconstituer la trame des idées et des raisonnements dont nous ne possédons que quelques morceaux, pour remettre en leur place des notions, en soi, plus importantes, et qui ont été supplantées par d'autres notions alors plus opportunes. L'idéal serait de commencer par une étude historique, principalement analytique, des croyances que présentent les livres du Nouveau Testament; suivrait un essai à forme didactique, à méthode synthétique. C'est la division de la Théologie de saint Paul du P. Prat, et il est probable que les travailleurs de l'avenir devront suivre la même méthode.

Reste à déterminer par quels procédés méthodiques il convient de conduire l'analyse historique, puis la synthèse

dogmatique indispensables pour construire la théologie néotestamentaire.

L'analyse, avons-nous dit, est d'abord une analyse historique : retrouver, en scrutant les phrases d'un livre, en s'aidant de toutes les ressources de la philologie et de l'histoire, la pensée d'un auteur, sa liaison à d'autres pensées, par exemple, à l'Ancien Testament, son développement. Or les pensées qui sont ainsi livrées à notre étude sont la révélation totale de ce que Dieu a jugé bon de nous faire savoir de lui ; ce sont, souvent en quelques mots, l'exposé des mystères insondables de la vie divine, de l'amour incompréhensible de Dieu pour nous, des moyens prodigieux qu'il a employés pour nous sauver. Ici, chaque notion, chaque mot est chargé d'un sens infini ; l'analyse ne saurait donc s'arrêter à l'enchaînement historique des pensées, elle doit s'attacher à chaque pensée, à chaque mot, pour scruter tout ce qui en est accessible à l'homme. Des monographies portant sur chacune des notions révélées, ou mieux, portant sur les mots eux-mêmes, sont d'une utilité extrême, soit qu'on consacre un ouvrage tout entier à élucider un concept, soit qu'on réunisse dans un dictionnaire, comme celui de Zorrell, l'explication des mots théologiques du Nouveau Testament, soit qu'on ajoute, à un ouvrage de théologie historique générale, comme le saint Paul du P. Prat, des « excursus » qui élucident les principaux termes.

Quant à la synthèse dogmatique à poursuivre ensuite, l'idéal qui se présente d'abord est celui d'un exposé total des enseignements du Nouveau Testament. Mais cet idéal, quand on essaie de le préciser, apparaît bien présomptueux. Est-ce qu'on songerait, par hasard, à reconstituer la pensée de Jésus lui-même ? Pareille tentative peut avoir un sens pour ceux qui regardent Jésus seulement comme un homme ; pour nous qui l'adorons comme Dieu et croyons à sa science infinie, pareille tentative est un non-sens. Il ne peut s'agir pour nous que de chercher l'enseignement donné, en fait, par Jésus, et, partant, de le chercher à travers les évangélistes : des travaux comme celui de Mgr Batiffol, *l'enseignement de Jésus d'après les Evangiles synoptiques*, seront ici des modèles. Vouloir aller au delà, chercher, non seulement ce que Jésus a enseigné, mais le sens et les conclusions de ce qu'il a enseigné, serait reconstituer la Révélation en sa forme la plus achevée, avec tous les développements, toutes

les conséquences ; ce serait comprendre les dogmes comme l'Eglise les comprend aujourd'hui : bref, ce ne serait pas faire de la théologie biblique, mais de la théologie dogmatique et scolastique.

N'oublions pas ensuite que Dieu, en révélant sa vérité par des hommes, a accommodé la forme de sa révélation au caractère, au talent, aux connaissances de ces hommes : chaque livre de la Bible porte le cachet de l'individualité de son auteur. Seulement, ce qui, dans l'Ancien Testament, est un cachet littéraire, sentimental souvent plus que dogmatique, est, dans le Nouveau, un agencement d'ordre intellectuel. Amos ou Zacharie, ou même Isaïe et Ezéchiel, ne sont pas des penseurs comme un saint Paul. Les dogmes, pensés par une individualité prodigieuse et sainte comme un Paul, forment un système dont les principes, dont les perspectives sont de toute importance. De là, l'importance de travaux qui mettent en lumière l'organisation systématique des dogmes chez les écrivains du Nouveau Testament : la Théologie de saint Paul du P. Prat est déjà, en ce genre, un livre classique.

Ainsi, la méthode de la théologie néotestamentaire, encore que davantage systématique, comprend une analyse historique des doctrines, puis une synthèse organisatrice ; à l'analyse historique doit se joindre une analyse des notions sous la forme des mots, et la synthèse organisatrice doit surtout reproduire la synthèse réalisée intérieurement par les écrivains. Ainsi achevée, la théologie biblique est toute prête à se développer en théologie scolastique, pourvu toutefois qu'on en suive les explications, le développement à travers l'histoire des dogmes.

Par son idéal, par sa méthode générale, l'histoire des dogmes à travers les siècles chrétiens, depuis les apôtres jusqu'à nous, est la même science que la théologie biblique. Cependant, les conditions dans lesquelles les matériaux s'en présentent à nous, réclament, sous certains rapports, un traitement d'une autre espèce. D'abord, on ne peut assimiler, au point de vue de la méthode à employer, l'histoire dogmatique des temps modernes, où les œuvres sont imprimées, très nombreuses, d'une authenticité indiscutable, à l'histoire dogmatique des premiers siècles, où les œuvres furent gardées par des manuscrits, où beaucoup d'ouvrages ont péri, où l'attribution des livres et leurs dates de compo-

sition sont fréquemment incertaines. L'histoire des dogmes, entre les Apôtres et la fixation du dogme en formules définitives au moyen âge, est évidemment la plus malaisée, mais aussi la plus importante, puisqu'elle étudie les questions d'origine, et on la traite à part, sous les noms de Patrologie (histoire de la vie, des œuvres, de l'activité des Pères de l'Eglise) et de Patristique (histoire de leurs doctrines).

Or les monuments littéraires qui sont l'objet de la Patristique ne forment pas un ensemble homogène comme celui qui constitue le Nouveau Testament. Encore qu'un nombre immense d'écrits se soit perdu, ceux qui subsistent sont encore si nombreux qu'ils remplissent des bibliothèques ; éparpillés à travers plusieurs siècles, en des nations différentes, ils appartiennent à des courants de pensée qui se mêlent quelquefois, mais qui coulent aussi indépendants. Tandis que la vie du peuple juif forme une seule histoire, tandis que les chrétientés de l'âge apostolique sont en relations réciproques perpétuelles, les diverses églises, malgré la cohésion de l'Empire romain, tendent à développer des littératures séparées et, en quelque sorte, nationales. Ainsi, il y a une littérature chrétienne d'Afrique, dont les caractères, les tendances sont assez fortement marqués pour que l'ouvrage de M. Paul Monceaux (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*) raconte des événements et analyse des pensées dont l'unité objective est réelle. De même, il y a une littérature grecque chrétienne d'Egypte ; de même, plus tard, une littérature chrétienne syriaque. L'obligation s'impose donc de faire précéder l'étude systématique des croyances par une étude des diverses littératures chrétiennes formant des groupes naturels ; ensuite vient l'étude de la pensée des auteurs, puis celle des divers dogmes en particulier, dont on suit le développement à travers les auteurs, les régions, les siècles.

Le nombre extrême des œuvres, l'incertitude des dates, le doute qui porte parfois sur la tradition manuscrite ou sur l'authenticité, exigent un travail préparatoire qu'autrefois les Bénédictins ont en grande partie mené à bien. Les deux grands ouvrages de O. Bardenhewer, chez les catholiques, de Ad. Harnack ¹, chez les protestants, nous présentent

1. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, Hinrichs. L'ouvrage monumental de Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, Herder, équivalait, chez les catholiques, à celui de Harnack.

aujourd'hui des résultats rigoureux et rassemblés commodément pour les travailleurs. Les volumes de Bardenhewer, plus composés, plus lisibles, avec le souci de la vérité catholique, sont à recommander à nos étudiants. Celui de Harnack n'est qu'un inventaire, mais comme le caractère brut en montre très aisément la méthode, nous allons en donner un aperçu.

Dresser un inventaire exact et complet des monuments de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe ; citer tous les textes des historiens, des théologiens, etc., dont la chaîne, à travers les siècles, constitue la preuve de l'authenticité des monuments anciens ; donner la liste des manuscrits, avec l'appréciation de leur dépendance réciproque et de leur valeur ; tel est le travail préparatoire dont les résultats remplissent les deux premiers tomes de l'œuvre monumentale. Soit, par exemple, l'épître de saint Clément aux Corinthiens. Après avoir mentionné les mots qui commencent la lettre et ceux qui la finissent, Harnack énumère les trois manuscrits : Alexandrinus, Constantinopolitanus, et la traduction syriaque de Cambridge. Suivent les témoignages : témoignage implicite de la lettre de Polycarpe, de la Source B des Constitutions apostoliques, etc., qui ont connu la lettre de Clément, sans pourtant la citer expressément ; témoignages explicites d'Hégésippe, Denys de Corinthe, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, Ephrem, Basile, Epiphane, Jérôme, Macarius Magnes, Leontius, Jean Damascène, Photius, et plusieurs compilations byzantines ; enfin viennent les éditions. Tous les témoignages sont reproduits *in extenso* : et, de la part de certains écrivains, Clément, Origène, Eusèbe, ces témoignages sont multiples. Le théologien est ainsi en possession de tous les éléments qui lui permettent de baser sa conviction, et il peut suivre la chaîne traditionnelle qui le relie à l'écrivain dont il veut connaître les croyances.

Après avoir dressé l'inventaire des documents, il les faut mettre en ordre, c'est-à-dire les ranger en une série chronologique. Or, on ne les peut ranger en une série chronologique si déjà l'on ne possède un système de dates auxquelles on les rapportera. Ce système de dates nous est fourni par la Chronique d'Eusèbe, par son Histoire Ecclésiastique, par les anciennes listes des évêques de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. M. Harnack étudie donc d'abord

ces données chronologiques essentielles, et, une fois les dates critiquement assurées, il en vient aux œuvres qu'il faut ranger dans les cadres chronologiques.

Il commence, naturellement, par les écrits qu'il est possible de dater, soit par leur contenu, soit par des témoignages extérieurs, soit enfin par leur dépendance à l'égard d'autres écrits datés, ou par la dépendance à leur égard d'autres écrits datés. Enfin il en vient aux écrits auxquels il n'est pas possible d'assigner une date fixe, mais qu'on peut, d'après leurs idées, leur style, ou certaines allusions, attribuer à une époque plus ou moins étendue ou resserrée.

L'inventaire et la chronologie sont terminés. Le travail historique préparatoire à la théologie historique semble livrer des matériaux dont nul ne pourra faire mauvais usage. Cependant, il y a lieu de se garder de toutes sortes d'erreurs. Nous sommes loin de posséder toute la littérature chrétienne primitive, et pourtant nous sommes tentés de faire comme si nous possédions tout. Les livres hérétiques condamnés par l'Eglise ont en grande partie péri, et ce qui s'en est conservé ne l'a été que par mégarde ou par erreur. Même les ouvrages les plus orthodoxes n'ont pas toujours été préservés de l'oubli, car les bibliothèques des Eglises et celles des particuliers, si l'on en excepte celles d'Alexandre de Jérusalem, de Pamphile de Césarée, et la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, ne renfermaient guère que les livres canoniques avec quelques actes de martyrs et quelques feuilles d'archives.

Ensuite, nous devons tenir compte du développement dogmatique qui a toujours accompagné la vie de l'Eglise. Les premiers écrivains, dont la terminologie était vague, dont les expressions, justes pour eux, furent plus tard employées par les hérétiques en un mauvais sens, parurent un jour peu orthodoxes. On continua à les honorer, mais on oublia leurs œuvres, on les expurgea, on en fit une *chrestomathie ad usum Delphini* ; et, à l'inverse, pour apporter des preuves aux nouvelles formules de l'orthodoxie, on attribua aux vieux maîtres, sous prétexte d'une piété mieux intentionnée qu'intelligente, des livres qu'ils n'avaient pas composés. En même temps, à partir du second siècle, beaucoup d'écrits sans individualité sont mis sous le nom des apôtres ou de leurs disciples, de manière à codifier, sous un patronage illustre, les règles morales, disciplinaires et cultuelles.

Cela s'est fait aussi, par habitude pieuse, inconsciemment, mais les résultats de cette habitude sont embarrassants. Il y avait bien, s'opposant aux entreprises des pieux faussaires, des témoignages incommodes de l'antiquité : on les considérait comme faux, on disait que deux auteurs avaient porté le même nom, ou que l'unique auteur avait déguisé sa pensée ; ou, au contraire, quand le témoignage attendu manquait, on avait recours à la *παραδοσις ἁγίας* ou à la loi du secret. On prétendait enfin que les écrits primitifs avaient été falsifiés par les hérétiques¹, et cette croyance même nous montre que les auteurs byzantins vivaient en un temps où les falsifications étaient à l'ordre du jour.

Un tel état d'esprit grandit après les controverses christologiques du iv^e et v^e siècle, qui fixèrent les formules dogmatiques. Dès lors, la littérature des trois premiers siècles prend un caractère « paléontologique », et, si elle n'est pas perdue pour nous, c'est qu'elle a été sauvée par les manuscrits de l'Ancien ou du Nouveau Testament auxquels on l'avait jointe, ou par les Calendriers, listes de martyrs, ou dans les « Chaînes » et florilèges, ou par des lettrés tels qu'Eusèbe, qui en copient des fragments, ou par des citations dans les écrits contre les hérétiques, ou dans les ouvrages ascétiques. Ce qui vient d'être dit s'applique avant tout à la littérature chrétienne grecque, mais vaut aussi pour celle de l'Occident.

On devine quelle prudence est requise de celui qui veut écrire l'histoire des dogmes, quelle sagacité pour dévoiler les erreurs, retrouver les pensées authentiques, suppléer les documents absents, et reconstituer la chaîne de la tradition. Mais l'histoire des dogmes, en elle-même, une fois l'usage des documents déterminé, comment l'entendre ? Nous répondrons à cette question en examinant les diverses manières dont on l'a entendue : les déficiences de diverses méthodes feront mieux apparaître ce que doit être la méthode complète.

1. Et sans doute on eut quelquefois tort de le prétendre, notamment pour tel écrit d'Origène. Mais il est incontestable que de tels faux furent commis et entraînèrent d'effrayantes conséquences. Les fameuses *fraudes Apollinaristarum*, dont Saint Cyrille d'Alexandrie fut la plus illustre victime, eurent pour conséquence d'introduire dans l'édifice de la théologie catholique des matériaux hérétiques, remployés sans doute avec un sens parfaitement orthodoxe, mais portant la marque de leur origine, et la fraude apollinariste a causé l'hérésie monophysite qui dure encore. Voir, à cet égard, G. Voisin, *l'Apollinarisme*, Louvain, 1901.

Les historiens protestants n'ont guère vu, dans le développement des dogmes, qu'un travail de l'esprit humain. Pour ceux qui croient encore à une Révélation surnaturelle, cette Révélation ne se trouve que dans l'Écriture, l'Église n'a pas d'autorité divine, et partant, la société chrétienne a compris l'Écriture avec ses seules ressources intellectuelles à ses risques et périls. Pour ceux qui ont perdu la foi surnaturelle, il est évident que l'histoire des dogmes ne diffère pas de celle de la philosophie ou de la civilisation. Τέ δὲ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης : Harnack a inscrit, comme épigraphe, à la première page de sa *Dogmengeschichte*, ce mot de Marcel d'Ancyre. Et tout l'ouvrage veut être, en effet, une démonstration de ce principe que le dogme dépend de la volonté des hommes et de leurs opinions : « Le dogme est, dans sa conception et dans sa construction, un travail de l'esprit grec sur le sol de l'Évangile ¹ ».

Mais alors, le développement dogmatique a été dû à la réflexion personnelle mue par les circonstances historiques : c'est dire qu'il a été, en grande partie, accidentel. Harnack énumère, en effet, les différents facteurs de la préparation des dogmes. Après les textes canoniques, que tout de même il mentionne, il cite : les traditions venant de l'origine de l'Église ; les besoins du culte et de la discipline ; le besoin de mettre la religion d'accord avec les opinions doctrinales répandues ; les rapports politiques et sociaux ; l'idéal de vie morale des diverses époques ; la conséquence logique, c'est-à-dire le traitement d'un dogme selon l'analogie d'un autre ; l'effort pour concilier, au sein de l'Église, les tendances divergentes ; la volonté de rejeter ce qu'on tenait pour erreur ; et enfin l'habitude. Tout cela, remarquons-le, est juste, *pourvu que ces différents facteurs soient tenus, non pour créateurs des dogmes, mais pour simples occasions de leur développement logique*. L'historien protestant, en effet, a laissé de côté l'essentiel, à savoir les données révélées par Dieu de mieux en mieux comprises par l'intelligence chrétienne sous la direction de l'Église qu'assiste l'Esprit Saint.

Une autre méthode alors se présente, celle-ci plus compréhensive, et catholique, encore qu'il lui manque, nous

1. *Dogmengeschichte* I, p. 18.

l'allons voir, la sûreté de la logique. Puisque la vérité des dogmes est une vérité divine, le développement en nous de cette vérité s'égalé à toute la vie, et les mouvements de sa croissance ressemblent à ceux de la vie organique. C'est la théorie de Newman : à certaines « notes », on distingue le développement authentique de la corruption doctrinale. Ces notes sont la préservation du type, la continuité du principe, la puissance d'assimilation, la conséquence logique, l'anticipation de l'avenir, l'action conservatrice sur le passé, la vigueur chronique. Ce sont là les caractères auxquels, dans la nature, on distingue la santé des organismes normaux : ils grandissent selon le type de leur espèce, ils grandissent lentement selon une mesure uniforme, ils s'incorporent des aliments qu'ils transforment en leur substance, leurs phases embryonnaires annoncent déjà et préforment les organes futurs, et aucune des phases passées n'est inutile et indifférente pour l'avenir, enfin ils ont la force de se défendre contre les dangers du monde ambiant. La vie des dogmes, décrite sous ces aspects biologiques, fera corps avec la Vie de l'Église, qui est le « corps du Christ » et dont la croissance est dirigée et inspirée par l'Esprit vivificateur. Nous nous garderons bien de déprécier une méthode qui nous vient avec le grand nom de Newman ; nous remarquerons seulement qu'elle manque de précision, car on ne reconnaît qu'après coup, dans un être vivant, les assimilations normales de celles qui compromettent sa santé. Et nous remarquerons surtout que le progrès dogmatique étant un progrès de l'intelligence chrétienne, la méthode sûre et complète pour le mettre en lumière doit être avant tout de nature logique ; elle doit mettre en lumière les ressorts logiques par lesquels s'élaborent les formules des dogmes et les doctrines qui les expliquent.

C'est ainsi, d'ailleurs, que, depuis les grands auteurs de théologie positive du ^{xvii}^e siècle, depuis Petau ou Thomasin, nos meilleurs historiens ont compris l'histoire des dogmes. Il ne nous appartient pas, et aussi bien il n'est pas nécessaire ici de prendre parti sur la nature logique ultime du progrès dogmatique, de déterminer quelles sont les conclusions tirées des vérités de foi qui appartiennent à la foi et qui sont susceptibles d'être définies comme dogmes par l'Église. Selon les uns, appartiennent encore à la foi et sont définissables comme dogmes par l'Église les conclu-

sions qui, *en soi*, sont identiques au donné révélé, mais qui, *pour nous*, sont nouvelles et obtenues par raisonnement : tandis que la conclusion obtenue par un raisonnement *illatif* et qui ajoute aux principes une nouveauté objective n'est plus définissable comme dogme, celle obtenue par un raisonnement *explicatif* et qui demeure identique au donné révélé est définissable comme dogme. Telle est la théorie du P. Schultes ¹, à laquelle on a opposé qu'alors le progrès dogmatique serait plus apparent que réel. Selon d'autres, appartiennent à la foi et sont définissables comme dogmes par l'Église les conclusions qui sont tirées du donné révélé, non pas au nom d'une liaison physique, mais par une inclusion métaphysique. Telle est la théorie du P. Marin Sola ², à laquelle plus haut nous nous sommes permis de donner notre suffrage ³. Et en effet, une conclusion de caractère métaphysique, même obtenue par un raisonnement *illatif*, appartient à l'essence de la chose : si la définition de la circonférence était une vérité de foi, la valeur de π , encore qu'obtenue par un raisonnement tout à fait *illatif*, n'appartiendrait-elle pas encore à la foi? Ce sera le rôle des historiens des dogmes, non seulement de marquer, sous forme intellectuelle, logique, l'explication des vérités révélées de mieux en mieux comprises, mais aussi de reconnaître la véritable structure logique des raisonnements grâce auxquels s'est faite cette explication.

Enfin, pour achever de décrire les principaux caractères de la méthode de l'histoire des dogmes, il importe d'insister sur le principe de son unité. A énumérer les phases critiques de la préparation de ses matériaux, à mettre en lumière les circonstances fortuites qui servent d'occasion au progrès de la pensée, ou même les marques diverses du développement dogmatique légitime, on risque de fragmenter la science. Car, vus de manière purement historique, les mouvements de pensée religieuse semblent discontinus. Ce sont souvent des mouvements d'action et de réaction : une hérésie extrême, comme le Nestorianisme (deux personnes en Jésus-Christ : l'homme, en Jésus, n'est pas Dieu) suscite un autre extrême, le Monophysisme (une seule nature en Jésus-Christ : il n'est plus homme, sinon en apparence) et

1. *Introductio in historiam dogmatum*. Paris, Lethielleux.

2. *L'évolution homogène du dogme catholique*. Paris, Gabalda.

3. Dans notre chapitre sur le raisonnement théologique, p. 187 et suivantes.

l'Église maintient un juste milieu. Ainsi encore, selon Harnack, saint Augustin a inauguré un mode de penser que rien n'annonçait chez ses prédécesseurs. Or, s'attacher à ces oppositions, à ces réactions, c'est se perdre dans les éléments et oublier l'ordre essentiel de leur dépendance. Ce qui fait l'unité de tout, c'est Jésus-Christ : même si l'Évangile était composé tout entier d'enseignements déjà donnés par l'Ancien Testament, « il est quelque chose de nouveau, parce qu'on ne le peut séparer de Jésus-Christ ¹ ». Le P. Lebreton, dans la préface des Origines du dogme de la Trinité, a excellemment montré cette unité de l'histoire du dogme chrétien, unité vivante qui est celle d'une Personnalité, et, par là, unité intellectuelle qui correspond analogiquement à la pensée même de Dieu. Le point de départ est « moins un enseignement qu'une personne : ... Jésus pour les chrétiens est l'objet même de la foi... On ne peut raconter cette foi comme on expose le panthéisme stoïcien ou la théorie alexandrine du logos : on n'a plus devant soi une spéculation pure, imaginée par un philosophe, mais une religion née d'une personne vivante et n'ayant de sens que par elle ». Et si les conceptions de la philosophie païenne entrent dans le christianisme, c'est en se transformant totalement sous l'influence de la Personnalité de Jésus : « Si l'on demande pourquoi la théologie chrétienne a répudié toutes les catégories inférieures, pourquoi son Verbe comme son Messie s'est trouvé porté jusqu'à l'égalité avec Dieu, l'histoire n'a qu'une réponse : la foi en Jésus ne pouvait s'arrêter en deçà. ... Ce sont les rêves qui se trouvent trop mesquins pour traduire la réalité concrète et vivante ; et ces pauvres gens, qui les premiers suivent le Christ, ont conçu de lui une idée si haute, que toute conception humaine défaille à l'interpréter ».

Nous ne nous étendrons pas davantage sur l'histoire des dogmes. Ce que nous en avons dit en concerne les origines, surtout jusqu'au ^v^e siècle ; il est évident qu'à mesure qu'on se rapproche des temps modernes, les documents sont plus nombreux et plus sûrs ; et les dogmes, définis par l'Église, sont acceptés par les fidèles ou nettement rejetés par des hérétiques déclarés. L'histoire des dogmes a moins de développements vivants à raconter, que de spéculations

1. *Ib.*, I, 41.

2. *Origines du dogme de la Trinité*, XIX.

sur les dogmes désormais fixés : elle devient, peu à peu, une histoire de la théologie, et dont la méthode se rapproche davantage de celle de l'histoire de la philosophie. Seulement, il reste toujours vrai que l'unité de cette histoire est celle de l'objet et du révélateur de la foi qui en fait la trame, l'unité de la Personne de Jésus.

CHAPITRE IV

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET THÉOLOGIE

La psychologie religieuse est une science à la mode. L'intérêt que lui ont donné des savants étrangers à toute foi positive, comme William James, a commencé sa fortune. On a publié, depuis lors, des documents auto-biographiques qui présentent, sous une forme vivante, comme une expérience, les états de la vie intérieure où Dieu agit et se manifeste plus visiblement ; les théologiens se sont mis à étudier ces données à l'aide des principes de la dogmatique chrétienne ; et des livres comme ceux du P. Mainage ou du P. Huby sur la conversion, sont des preuves de la valeur, pour le théologien et le croyant, de l'expérience religieuse. Même les travaux sociologiques, avec les ressources de l'ethnographie et de la science comparée des religions, ont abouti à des résultats psychologiques qui concernent la théologie. Tel mémoire sur le sacrifice, paru dans l'Année Sociologique, ou le livre de M. Loisy sur le même sujet, intéressent le théologien, ou surtout l'ouvrage tout récent du P. Pinard de la Boullaye sur l'histoire de la science des religions. Les problèmes nouvellement posés sont innombrables.

Mais il est évident que la psychologie religieuse, telle que le théologien l'utilise ou telle qu'il la souhaite pour l'utiliser, ne pose pas les mêmes problèmes et ne les traite pas avec les mêmes méthodes qu'un William James, un Wundt, un Durkheim, un Delacroix. Pour ne prendre qu'un exemple, l'essentiel de la recherche, pour Wundt, est de déterminer ce qu'est la religion, ce qu'il y a de commun aux différentes phases de l'évolution religieuse de l'humanité. Mais y a-t-il, parmi les religions, l'une d'elles qui possède une vérité dogmatique, qui apporte aux hommes une révélation surnaturelle ? Il ne se pose pas la question, et il la con-

sidère comme évidemment impertinente : les termes dont il use à propos du christianisme, légendes, mythologie, etc., montrent assez sa conviction, et qu'*a priori* il exclut la possibilité d'une vérité surnaturelle. En ces conditions, il ne peut pas chercher les caractères de la religion normale hors des groupes humains : l'individu, pris à part, ne présente pas l'ensemble des caractères à quoi on reconnaîtrait la religion ; et, les possédât-il, il ne serait pas qualifié pour discerner si ces caractères sont un accident de son individualité ou des marques générales de la nature humaine. Etant donnés ces postulats admis implicitement, Wundt a donc raison de faire du problème religieux un problème de psychologie des peuples. Mais comme ces postulats ne s'imposent pas à nous, et que nous n'avons pas à nous demander ce qu'est la religion, dont nous possédons la réalité, les problèmes pour nous se poseront de manière toute différente, et différente sera la manière de les résoudre.

Malheureusement, nous ne possédons pas, jusqu'à ce jour, de traité ou de manuel de psychologie religieuse composé par un catholique. Les ouvrages des Pères, des mystiques, forment assurément une mine inépuisable de faits, de documents, d'analyses, de doctrines, à côté de laquelle les livres de nos contemporains sont peu de chose ; mais ces matériaux immenses n'ont pas été rassemblés de manière à former un ouvrage de psychologie. On avait annoncé un manuel de psychologie religieuse préparé par M. Henri Brémond, et sa biographie psychologique de Newman, comme son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, nous excitent à souhaiter ardemment l'apparition de ce manuel. Quelques pages de la Psychologie expérimentale et de la Psychologie pédagogique du P. de la Vaissière résument beaucoup de recherches et peuvent servir de programme à la rédaction d'un cours. En attendant le livre que l'un ou l'autre de ces auteurs devrait nous donner, essayons de préciser, en nous plaçant au point de vue de la théologie catholique, d'abord la méthode de la psychologie religieuse, ensuite les divers rôles qu'elle est appelée à jouer en théologie, et, par suite, les divisions de cette discipline.

1. Questions de méthode. — On fait honneur, et avec raison, à William James, de s'être mis à étudier sans parti

pris, avec intelligence et sympathie, les phénomènes de la conscience religieuse ; d'avoir cité dans son livre de beaux textes catholiques ; d'avoir ainsi éveillé l'intérêt, la curiosité, et d'avoir initié à cet ordre de recherches toute une suite de travailleurs. Or, en même temps qu'on s'éprenait de la nouvelle science, on employait la méthode de l'initiateur. C'est une méthode d'introspection, mais non pas d'une introspection organisée selon des questionnaires ou en expériences précises : la matière ne s'y prête guère, pas plus que la tendance qu'a l'école pragmatiste de chercher les résultats utiles : on se dirigeait de suite vers les cas qui, du premier coup, renseignent sur l'usage pratique à faire de la religion. On choisit donc des cas privilégiés, un saint Augustin, une sainte Thérèse, un Alphonse Ratisbonne ; on analyse les renseignements autobiographiques, on en tire la signification psychologique, avec des leçons sur la valeur de ces expériences décisives. Les premiers ouvrages de M. Henri Delacroix appliquent en partie cette méthode, et il semble que nos récents psychologues catholiques n'y sont pas infidèles.

Nous devons reconnaître que, si cette méthode est seule employée, elle prête à de graves objections, et elle est évidemment dangereuse. Des cas privilégiés, quel que soit le motif qui les fait choisir, ne peuvent pas nous renseigner, écrit Wilhelm Wundt, sur ce qu'est la psychologie religieuse normale ; ils ne peuvent pas plus nous éclairer sur sa notion que le courant des idées d'un aliéné ne serait susceptible de nous fournir, en formules universelles, les principes généraux de la connaissance. En effet, des cas privilégiés ne sont utilisables que si l'on a vérifié qu'ils portent toutes les marques essentielles de l'objet à étudier : or, des exemples de dépression ou d'exaltation religieuses ne sont point décisifs en ce qui concerne les motifs psychologiques de la masse populaire ; et des motifs religieux, choisis arbitrairement dans une civilisation déterminée, ne peuvent être transportés, comme ayant la même signification, dans l'expérience religieuse universelle¹. A ces difficultés, il n'y a rien à répondre, sinon que les cas privilégiés n'ont point pour rôle de nous renseigner sur ce qu'est la religion : nous le savons par ailleurs ; ils ont à nous renseigner sur ce

1. Wundt, *Mythus und Religion*, III, p. 518.

qu'est, en certaines circonstances déterminées, le rapport vivant de l'homme avec Dieu. Seulement, les circonstances déterminées sont ici tellement spéciales qu'elles donnent lieu à des états intérieurs qui ne sont pas ceux de la masse des hommes. L'expérience religieuse de sainte Thérèse ou d'Alphonse Ratisbonne a sans doute un prix inestimable, mais elle ne correspond pas à l'expérience normale : il est donc à souhaiter que la psychologie de l'avenir procède par observations, enquêtes, expériences qui portent sur l'humanité commune, ou du moins, puisqu'ici nous traitons de l'utilisation théologique de la psychologie, sur la foule des chrétiens ou la foule des catholiques.

C'est dire que la méthode de la psychologie religieuse doit être celle de toute psychologie, méthode d'observation, d'expérimentation individuelle, aussi bien que méthode extérieure d'observation sociologique ou de psychologie des peuples. Car ces dernières méthodes ont leur valeur et leur rôle nécessaires, pourvu qu'on n'en préconise pas l'emploi exclusif, ou qu'on ne prétende pas leur donner la primauté. Assurément, les idées religieuses et les sentiments religieux sont, parmi toutes les manifestations de la vie humaine, ce qui nous est imposé du dehors avec le plus de puissance : il n'y a pas de contrainte sociale, pas de principe juridique, pas de nécessité économique qui nous soient fournis du dehors avec une forme aussi infrangible, une autorité aussi absolue, que les données de la religion. Elles appartiennent donc, à ce titre, à la science sociologique, et les inductions de celle-ci peuvent mettre sur la voie de découvertes très importantes en ce qui concerne les forces qui mènent les consciences. Cependant, cette connaissance purement extérieure des faits serait superficielle et souvent fausse : si elle s'arrêtait à la morphologie spéciale (groupes religieux, diocèses, paroisses, ordres, confréries, etc.), ou aux actes du culte, elle laisserait échapper l'essentiel des phénomènes, les principes moteurs de la conduite religieuse, principes qui sont les croyances. Durkheim lui-même, à mesure qu'il étudiait, et pourtant chez des sauvages aussi primitifs que les Australiens, les formes élémentaires de la vie religieuse, modifiait peu à peu son attitude d'autrefois ; et, au lieu de placer au premier plan les institutions, reconnaissait que celles-ci dépendent de causes plus profondes : « de plus en plus, écrivait-il, on a l'impression que les constructions

mythologiques même les plus élémentaires sont des produits secondaires et recouvrent un fond de croyances à la fois plus simples et plus obscures, plus vagues et plus essentielles, qui constituent les bases solides sur lesquelles les systèmes religieux se sont édifiés. C'est ce fond primitif que nous a permis d'atteindre l'analyse du totémisme ¹. » Seulement, les croyances sont envisagées par Durkheim comme appartenant à la conscience sociale, laquelle formerait une synthèse indépendante des consciences individuelles composantes et irréductible à celles-ci.

Quoi que l'on puisse penser de la thèse fondamentale de Durkheim, de l'irréductibilité des faits sociaux aux faits psychologiques individuels, il appert que la vie religieuse ne saurait être étudiée suffisamment par semblable méthode : si elle n'était qu'un phénomène social n'ayant rien de plus sacré que l'échange des valeurs ou la transmission du langage, cette méthode serait légitime ; si elle est la rencontre de l'âme avec Dieu, cette rencontre doit être étudiée en elle-même, dans l'intérieur des cœurs. Et par là se décèle aussi l'imprudence commise par Wundt en faisant du problème de la religion un « *völkerpsychologisches Problem* » ; car si les notions, émotions, actions religieuses sont celles qui sont introduites en nous du dehors avec plus de puissance, ce sont celles aussi qui pénètrent le plus profondément en notre intérieur et qui surgissent du dernier fond de notre être pour en dominer toutes les autres manifestations.

Concluons donc que la méthode de la psychologie religieuse, tout en usant des procédés de recherche sociologiques et ethnographiques, doit être avant tout une méthode de psychologie individuelle, et d'une psychologie individuelle qui étudie, avec les cas privilégiés, les phénomènes communs de la foule des hommes. Cette psychologie religieuse, mise au service de la théologie, prend avant tout, pour objet d'étude, la vie religieuse des catholiques ou des chrétiens, et est dirigée, aussi bien dans la recherche et dans l'interprétation des résultats, par les principes, les données de fait, les classifications de la doctrine révélée. Enfin, elle use de tous les procédés de recherche de la psychologie générale :

1. Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 289. Dans son récent ouvrage, *La Religion et la foi*, M. Delacroix déclare, avec encore plus de netteté : « la foi est, pour la psychologie, le fait religieux primordial. »

introspection, observation extérieure, enquêtes, expériences, interprétation des documents historiques, etc.

2. Rôle théologique de la psychologie religieuse. — La philologie et l'histoire, si indispensables à la connaissance de la Révélation, et dont l'usage est requis sans cesse, fournissent à la théologie une aide qui est à peu près toujours de même nature. Il n'en va pas ainsi de la psychologie religieuse. Elle intervient moins souvent, mais pour rendre des services si disparates, qu'il y a lieu, avant tout, de les énumérer et de les caractériser séparément.

a) *Psychologie et histoire des religions.* — Pour l'historien des religions, le problème se pose nécessairement de la valeur et de la vérité de la religion : impossible d'étudier cette grande fonction sociale sans se demander à quel besoin elle correspond et comment elle le satisfait. Et si, incapable de trouver par l'histoire une solution naturelle, il cherche une origine surnaturelle de la religion, il entre dans l'apologétique, il en vient à l'histoire du christianisme. Mais une telle démarche est à la portée de quiconque connaît les traits principaux de l'histoire des religions ; c'est un raisonnement qui a pour matière les résultats généraux de l'histoire des religions, mais qui n'en fait pas partie.

Or, cette histoire, prise en elle-même, doit-elle être qualifiée de science auxiliaire de la théologie, et en doit-on prescrire l'étude au théologien, au titre d'étude le préparant à la théologie ? Nous reconnaissons volontiers qu'introduire cet enseignement dans les universités catholiques, dans les Grands Séminaires, voire même dans les collèges, est une mesure qui s'impose, en une époque où toute une école d'historiens entreprend de ruiner la religion surnaturelle au moyen d'analyses dont le principe est fourni par l'histoire des religions. Mais, quelle que soit l'utilité, en vue de la polémique, de cette science, cette utilité ne fait pas d'elle une science auxiliaire de la théologie. Le christianisme porte en lui-même les preuves de sa vérité, et s'il fallait le prouver en décelant l'inanité des systèmes qui prétendent le supplanter, on entreprendrait la tâche irréalisable d'énumérer et de discuter toutes les religions disparues ou vivantes.

En elle-même donc l'histoire des religions n'a pas à fournir des faits directement utilisables pour le théologien. Mais

ces religions satisfont un besoin de l'âme humaine ; leurs croyances, leurs rites, leurs morales mettent en branle les puissances de l'âme dont Dieu se sert, et parfois de manière analogue, dans le développement de la vie chrétienne. Voilà qui n'est pas indifférent pour le théologien. Seulement, ces données ne renseigneraient pas de manière précise et générale, si elles demeuraient éparses, isolées. Il faudrait au moins envisager une religion dans son ensemble, avec la coordination de ses parties essentielles, et déterminer son rapport à la vie intérieure. Si, par exemple, la civilisation assyro-babylonienne, ainsi que l'ont soutenu Winckler et M. Alfred Jeremias, est une civilisation « astrale », si la religion est ici une mythologie interprétant pour les profanes la science des astres, si le culte et la vie sociale sont totalement dominés par cette doctrine de mages, il y a là un cas tout à fait remarquable de « gnose », de doctrine purement intellectuelle se présentant comme salut des âmes et vie des sociétés ¹. Ce problème psychologique est certes de grand intérêt, mais il ne peut demeurer séparé : on est obligé immédiatement, pour en apprécier la signification, de comparer la religion babylonienne à des cycles culturels qui reproduiraient des traits analogues. Et ainsi l'histoire des religions, pour fournir à la théologie une contribution utile, doit d'abord entrer dans les cadres d'une science comparée des religions, laquelle sera en mesure de préparer des inductions à la psychologie religieuse.

b) *Science comparée des religions*. — Seulement, la science comparée des religions ne peut être tenue jusqu'aujourd'hui, pour une science constituée et possédant ses méthodes déterminées. On est encore à se demander quel est l'idéal de cette science, et dans quelle voie il faut s'engager. La réussite de la grammaire comparée a agi sur l'esprit des chercheurs, et ils ont tâché, plus ou moins consciemment ou inconsciemment, d'imiter les méthodes de la nouvelle science. Mais Bopp, en fondant la grammaire comparée des langues indo-européennes, avait découvert une classe de faits, parfaitement déterminés, qui en allaient être l'objet : c'étaient les « correspondances linguistiques ». Dans les diverses langues ayant même origine, on rencontre des mots dont les éléments se correspondent selon des lois fixes :

1. Voir surtout le livre d'Alfred Jeremias, *Handbuch der allorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, Hinrichs.

qu latin correspond à π grec en général, mais à τ devant ε ou η : $\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\omega$ = linquo, $\pi\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon$ = quinque. Cette correspondance ne permet absolument pas de deviner la forme indo-européenne d'où sont dérivées les formes grecque, latine, sanscrite, lithuanienne, etc. ; mais elle permet d'affirmer que cette forme a existé, et elle constitue, en elle-même, un fait social linguistique. Une fois déterminé le fait qui est l'objet de la science, la méthode devait se découvrir, et les linguistes n'y ont pas failli.

Malheureusement, la comparaison des religions ne peut s'attacher à un fait précis comme celui-là. Il n'y a pas moyen d'assimiler « aux problèmes précis et aux solutions certaines de la linguistique » les questions relatives à la religion : « ces matières, écrit M. Meillet, ne peuvent être traitées avec succès par les mêmes méthodes que la grammaire comparée ou par des méthodes analogues ¹. » En effet, on chercherait vainement à déterminer, en matière religieuse, une « correspondance ». Il y a bien, sans doute, dans les diverses religions, des mythes analogues, des cérémonies analogues : il y a, par exemple, des récits analogues de déluges, ou des dieux analogues de la végétation, ou des cérémonies analogues pour l'expiation du péché ; mais ces récits, ces croyances, ces cérémonies ne sont pas matérialisés en un phénomène observable comme des correspondances de son. Si la grammaire comparée a un objet, c'est grâce à ce que le mot possède un élément physique qui incarne le phénomène social ; or il paraît impossible de donner aux récits religieux, aux cérémonies analogues, un succédané directement observable ; et, en eux-mêmes, les mythes, les cultes sont composés d'éléments si complexes qu'ils paraissent inaccessibles à l'observation scientifique et se prêtent tout au plus à la description littéraire.

Une méthode pourtant se présente aujourd'hui, préconisée par nos ethnologues catholiques, et qui apporterait à la science des religions l'ordre, la cohérence et la précision qui jusqu'ici lui ont manqué : c'est la méthode des cycles culturels, due au P. Schmidt, et dont maints travaux très distingués, publiés par de nombreux savants, ont montré la fécondité et la rigueur. Au lieu de supposer *a priori*, comme l'évolutionnisme classique, que la religion a

1. *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Avant-propos, p. 9.

commencé dans l'humanité par ce qu'il y a de plus simple et en même temps de plus bas au point de vue psychologique et moral, on se propose de classer les religions dans l'ordre de leur dépendance et par là même dans l'ordre chronologique, d'après l'ensemble de la civilisation à laquelle chaque religion appartient. Car il y a des civilisations originales, dont les divers éléments, religion, coutumes, économie domestique, droit, manières de se vêtir ou de chasser... aussi bien les grandes fonctions sociales que les gestes en apparence dépourvus d'importance, se tiennent et forment un tout ; non pas que ces éléments soient liés nécessairement par une causalité réciproque ; mais en fait ils coexistent ; et certains sont si caractéristiques qu'ils serviront à désigner une civilisation. Une fois qu'on aura dressé une classification des civilisations, des cycles religieux, économique, juridique, etc., qui constituent chaque civilisation, on aura des moyens de reconnaître celles des civilisations qui sont originales par rapport à d'autres, de noter les emprunts qu'elles ont pu se faire ; ainsi parviendra-t-on à découvrir les liens de dépendance mutuelle entre les diverses religions, et parviendra-t-on, soit aux éléments religieux provenant d'un exercice naturel des facultés de l'âme humaine, soit à ceux qui proviennent peut-être d'une révélation primitive et ont été ensuite recouverts d'une floraison malsaine de légendes mythologiques, de coutumes magiques et de cultes superstitieux.

Ce principe de classification et de recherche, par les cycles culturels, a mis la science des religions sur une voie sûre, et nul doute que plus tard la psychologie religieuse fera son profit des découvertes que promet la nouvelle science. Déjà le P. Pinard de la Boullaye a proposé toute une méthodologie ; les auditeurs de la Semaine d'ethnologie religieuse de Tilbourg l'ont entendu l'expliquer, et nous la trouvons dans son grand ouvrage sur l'histoire de la science des religions. Cette méthodologie applique, avec beaucoup d'originalité et de souplesse, cette idée commune à Le Play et à Georg Simmel, que les grands phénomènes sociaux sont le résultat d'actions élémentaires, que les phénomènes sociaux « microscopiques » sont la cause ou l'indice par quoi on connaît les phénomènes sociaux « macroscopiques ». C'est une méthodologie où la convergence de certains indices, où la réussite de combinaisons religieuses et sociales

que le hasard n'explique pas, jouent un grand rôle ; le P. Pinard le montre fort bien, et pour fonder sa méthodologie de science des religions, il fait appel à une logique de la probabilité. Souvent néanmoins l'ordre et la convergence des faits seront tels qu'on arrivera à la certitude.

Seulement, cette méthode ne donnera pas, *directement*, des résultats à la psychologie religieuse, car elle n'atteint pas l'intérieur des faits ; elle les prend par leur extérieur, en ce qu'ils forment des moyennes sociales ou des lois dominant les personnalités individuelles. Et par là elle ressemble à la méthode célèbre qu'emploie l'école sociologique positiviste pour étudier les problèmes de la religion, et dont maintenant il nous faut parler.

Il s'agissait de déterminer le fait religieux en une unité observable. Puisqu'on ne le peut réaliser en un phénomène physique, on le cherchera dans un élément de mentalité sociale : l'analogie des récits de déluges, ou des dieux de la végétation, ou des expiations pour le péché, n'est-elle pas l'indice d'une « représentation collective », laquelle, étant le patrimoine de groupes déterminés, posséderait l'objectivité de ces groupes, et serait objet de science ? C'est par ce biais qu'Emile Durkheim a abordé la science de la religion ; et à mesure que sa pensée se mûrissait, il s'éloignait davantage du mécanisme social vers lequel inclinaient ses premiers travaux ; il reconnaissait, dans les représentations collectives, non seulement un caractère spécifique irréductible aux représentations individuelles, comme la cellule vivante est irréductible aux éléments chimiques, mais une véritable « hyperspiritualité ». Et pensant avoir ainsi fondé objectivement la science de la vie morale et religieuse des sociétés, moyen pour reconnaître l'idéal objectif, il estimait sans doute avoir fondé, avec la morale, la religion de l'avenir.

Encore que M. Davy, interprète enthousiaste de la pensée de Durkheim, prétende que cette tentative est d'ordre purement scientifique, elle implique un véritable mysticisme social. Les représentations collectives, nous dit-on, appartiennent à des groupes déterminés, et sont déterminées par ces groupes : « Il y a une civilisation chrétienne qui, tout en ayant divers centres, a été élaborée par tous les peuples chrétiens. Il y a une civilisation méditerranéenne qui a été commune à tous les peuples qui bordent le littoral

méditerranéen. Il y a une civilisation nord-occidentale commune aux Tlinkit, aux Tsimshian, aux Haida ¹. »

Mais qui ne voit que les groupes sociaux ainsi constitués se superposent, ou interfèrent les uns avec les autres², et que diverses représentations collectives opposées peuvent ainsi coexister dans un même groupe? Ainsi, des représentations collectives provenant du christianisme, du patriotisme, du syndicalisme coexisteront et s'opposeront dans les mêmes individus et chez des individus différents : la démarcation des groupes, qu'on prétendait objectivement déterminés, demeure tout à fait vague, car les représentations collectives passent, par contagion, d'un groupe à l'autre ; et, en fin de compte, il est impossible de les concevoir comme des faits nettement déterminés, sinon métaphoriquement et par un artifice de méthode.

Mais avec cette restriction, la méthode peut être bonne. Elle permet, en effet, d'isoler provisoirement ce qui semble se répéter socialement de manière indépendante des individus. Ces faits sociaux, on les traite « comme des choses », et ainsi traités par masses, ils laissent voir leur dépendance à l'égard d'autres blocs : par exemple, après avoir déterminé, d'après plusieurs documents concordants, quelques-unes des représentations collectives des Israélites concernant le Messie (Messie roi temporel — Messie eschatologique — Messie transcendant), on essaiera aussi de déterminer la relation entre ces représentations collectives et celles du jugement des âmes individuelles, du renouvellement du monde, des bons anges, des mauvais anges. Pour des époques reculées où manquent les documents autobiographiques, nous ne sommes pas en mesure de procéder par une autre méthode, et des ouvrages tels que *le Messianisme chez les Juifs* du P. Lagrange, ou la *Religion des Judentums* de Bousset sont, au fond, des ouvrages de psychologie religieuse sociale, où les faits sont traités comme des choses, vus dans des groupes sociaux plus ou moins nettement délimités.

Seulement, le théologien attend autre chose. Il ne s'occupe pas de la société et de ses lois pour elle-même, mais de Dieu

1. Note de l'*Année Sociologique*, citée par M. Davy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1920, p. 108.

2. Sur l'interférence des groupes sociaux, voir dans la *Soziologie* de Simmel, le chapitre intitulé : *die Kreuzigung der sozialer Kreise*.

et du rapport de l'homme à Dieu. Et bien que la Providence de Dieu conduise les sociétés et, surtout dans l'Ancien Testament, s'attache à des nations, à des tribus, à des groupes, l'essentiel de la religion pratiquée est tout de même le salut individuel des âmes. La science comparée des religions, entendue socialement, doit donc être éclairée par les inductions de la psychologie individuelle. Assurément, le devoir s'impose de ne pas transposer dans des groupes religieux éloignés de nous nos motifs et nos tendances. Reste quand même que toute interprétation psychologique suppose un minimum d'introspection.

Tels sont donc, en résumé, les résultats qu'apporte à la théologie la science des religions : d'une part, le besoin religieux général de l'âme humaine apparaît, ainsi que les besoins religieux spéciaux (prière, expiation, sacrifice, etc.) ; d'autre part, la transcendance du christianisme est mise en une lumière de plus en plus vive ; et si ce ne sont pas là des preuves indispensables de la vérité de la religion surnaturelle révélée, c'est pour l'apologétique une nouvelle assurance dont elle se prévaut avec succès depuis Saint Justin et Minucius Félix.

c) *Psychologie religieuse et préparation des âmes à la vie chrétienne.* — Si la théologie enseigne les connaissances qui agissent dans les âmes avec le plus d'efficace et y rencontrent aussi les résistances les plus vives, il est impossible de l'enseigner utilement sans y préparer les âmes. De plus, elle a à traiter de la foi, c'est-à-dire de l'adhésion à son propre objet : seule donc, parmi toutes les disciplines, elle a pour matière, au moins en partie, sa réussite dans les esprits et l'explication de ses échecs. Or ces réussites, ces échecs, comme ce qui intéresse l'homme tout entier, ont pour conditions le système général des croyances, des sentiments, des vertus et des vices : toute la vie y est engagée, et ainsi la théologie, soit pour user d'un auxiliaire qui lui ouvre les esprits, soit pour se rendre compte à elle-même des conditions de la foi, ne peut se passer de la psychologie religieuse.

C'est ce que Platon faisait dire à Phèdre, avec un sentiment si net des conditions de l'action persuasive. Si la puissance de la parole consiste à conduire les âmes, il faut, disait-il, que l'orateur ait une connaissance théorique des âmes ; mais il faut surtout qu'il perçoive subtilement les dispositions individuelles de chaque âme et sache s'y accom-

moder. Voilà comment l'orateur utilisera les procédés de la parole ; mais s'il lui manque quelqu'une de ces choses, et qu'il pense parler avec art, il se trompe, et celui qui n'ajoute pas foi à ses démonstrations a raison ¹.

Ce mot si dur de Platon s'applique au théologien. Nous voulons bien croire qu'un tact psychologique inné, une sympathie douée d'une sorte de divination et dirigée par la grâce tient lieu avantageusement d'une science acquise dans les livres. Ce serait pourtant présomption de négliger les moyens scientifiques de se faire un art personnel de persuader ; et en tout cas, il reste que la théologie exige la connaissance scientifique des moyens de conquérir les âmes.

Cette connaissance scientifique consiste, ainsi que Platon l'a distingué, en une connaissance générale de la psychologie, surtout des classes de caractères, d'une « noologie », et en une connaissance individuelle de chaque âme. Des expériences bien conduites, comme celles indiquées par le P. de la Vayssière dans son manuel de Pédagogie ², y peuvent contribuer utilement. Si, d'une part, l'hostilité des pouvoirs qui se prétendent « laïques » ; si, d'autre part, une réserve dont le principe est très juste, ne retenaient pas les éducateurs et les catéchistes dans leurs observations et leurs expériences, peut-être posséderions-nous déjà un manuel de pédagogie religieuse, s'appliquant d'ailleurs aussi bien aux grandes personnes qu'aux enfants. Il est à souhaiter que, malgré ces obstacles, la nouvelle psychologie religieuse fournisse bientôt aux théologiens, aux prédicateurs de l'Evangile, cet art de préparer les âmes et de les conquérir.

d) *Psychologie religieuse et théologie ascétique*. Suivre le développement de la foi illuminant l'âme, à mesure que la grâce sanctifiante transforme la vie chrétienne, tel est l'objet de la théologie ascétique. Elle est la science de la vie chrétienne commune : de son idéal, de ses obstacles et de ses moyens, de ses formes et de ses progrès. A se placer au point de vue de la spéculation pure, la théologie ascétique ne ferait qu'un avec la théologie mystique ; et cette discipline, à son tour, ne serait qu'une branche de la théologie morale, l'application de celle-ci à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Sa méthode

1. Ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ, *Phèdre*, 271 D-272 R.

2. *Psychologie pédagogique*, p. 194 et sq.

serait donc moins descriptive que déductive : on s'attarderait moins à décrire les états spirituels par leurs traits psychologiques constitutifs, par leurs signes extérieurs, qu'à déterminer théologiquement leur nature ¹. Seulement, la classification des sciences n'a jamais pu être faite uniquement selon la rigueur des principes spéculatifs ; en réalité, la masse des faits et des démonstrations qui intéressent des besoins pratiques dissemblables finit par se détacher de la science-mère comme un fruit mûr tombe d'un arbre, et vient à constituer une nouvelle science. Et puis, il y a les nécessités pédagogiques : on a rassemblé des faits si nombreux, si intéressants, si instructifs, qu'il a fallu séparer la description de ces faits de l'étude théologique de leur nature ; d'autre part, ceux qui étudient la morale chrétienne n'ont pas toujours besoin d'étudier en même temps la psychologie de la vie chrétienne. Ainsi s'est fondée une science ascétique et une science mystique, toutes deux principalement descriptives, et quelque puissantes que soient les objections théoriques à faire à cet usage, nul doute que la nécessité pratique le fera subsister.

D'ailleurs, les principes théologiques de l'ascétique réclament les précisions de l'expérience ; leur universalité doit être adaptée aux situations concrètes, selon les caractères des hommes, leurs dispositions, leur richesse ou leur misère psychologique. Et si la psychologie ne peut pas non plus entrer dans le détail infini des cas individuels, elle est du moins en mesure de pratiquer des analyses, de caractériser des états qui, tout en étant plus particuliers que les normes de la théologie, se retrouvent analogues dans des catégories de fidèles. Ainsi les documents vivants permettent de réaliser dans le concret, de détailler en formes imprévues, les données générales fournies par la Révélation.

Perfection, obstacles, moyens, ces trois parties de l'ascétique n'ont besoin de l'expérience que comme auxiliaire ; quant à la théorie des degrés de la vie spirituelle, elle est fondée uniquement sur l'observation. Assurément, le prin-

¹ Voir Garrigou-Lagrange, articles sur la théologie mystique, dans la VIE SPIRITUELLE, I, p. 7, 145, 217, 361 et II, p. 1, 81. L'ouvrage bien connu du P. Poulain, *les Grâces d'oraison*, se place, au contraire, uniquement au point de vue psychologique et descriptif. Voir ch. XXX : *des méthodes scientifiques en mystique descriptive*. Les articles du P. Garrigou-Lagrange ont été réunis en un ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation* (éditions de la Vie Spirituelle, St-Maximin).

cipe de la classification adoptée, la détermination des points de repère choisis pour terminer et ouvrir les périodes, dépendent de vues de l'esprit : les sept phases énumérées par saint Augustin correspondent à des concepts philosophiques ; la division tripartite en vie purgative, illuminative, unitive, est une démarcation de concepts fournie par la théologie morale. Mais, quelle que soit l'origine de ces cadres extérieurs, les faits qui les remplissent, la succession de ces faits, les lois de succession de ces faits, et les classifications précises de ces faits, sont intégralement donnés par l'expérience. Qu'on prenne au hasard, dans l'antiquité, les Morales de saint Grégoire, ou, dans les temps modernes, le Traité de la Perfection de Rodriguez ou celui, plus profond et plus didactique, du discernement des esprits de Scaramelli, tout livre de spiritualité qui compte est toujours réellement composé, sous un appareil scolastique ou autre, de pratique vécue et d'expérience analysée.

Seulement, ce trésor immense de psychologie religieuse accumulée dans d'innombrables traités et documents n'a pas été organisé selon les méthodes de la science psychologique contemporaine. Il y aurait donc lieu de l'extraire des cadres scolastique ou pratique, pour le répartir dans les cadres psychologiques ; on traduirait ces documents en langage contemporain ; on y joindrait quelques expériences contrôlées, dans certains cas privilégiés, avec une complète précision (par exemple, des expériences pédagogiques), ainsi que beaucoup de documents autobiographiques non encore utilisés ; enfin, on rapprocherait les résultats ainsi obtenus des lois de la psychologie générale, comme aussi on noterait les caractéristiques par où ils s'en écartent.

e) *Psychologie religieuse et théologie mystique.* — La théologie mystique, science du développement de la vie spirituelle sous ses formes non communes, puise l'essentiel de ses enseignements dans l'Écriture et dans la Tradition chrétienne : les principales classes de faits mystiques se trouvent mentionnés dans l'Écriture ; et d'autre part la doctrine de la grâce permet de déterminer les principes et les conditions, au point de vue surnaturel, des états mystiques. Cependant les données révélées, les spéculations théologiques même les plus assurées sont loin de fournir tous les matériaux de la théologie mystique, et peut-être même n'en pourraient-ils fournir le cadre.

Et, en effet, l'Écriture ne décrit pas la nature intime des faits mystiques ; elle n'en indique pas l'ordre, ni les relations mutuelles, ni le développement chronologique. Enfin, à s'en tenir à l'Écriture, on ne pourrait classer qu'en gros ces faits, et beaucoup de catégories, pourtant très nettement caractérisées, resteraient inconnues. En somme, si l'Écriture renferme les données primitives, et si la théologie dogmatique apporte l'explication dernière, à peu près tout le reste vient de l'expérience.

Les sources principales sont donc les documents laissés par ceux qui ont parcouru par eux-mêmes les étapes de la contemplation infuse. Or ces documents sont relativement récents. Car ceux de l'antiquité, par exemple, la Passion des saintes Perpétue et Félicité, la correspondance de saint Cyprien, sa vie par Pontius, la lettre célèbre racontant l'histoire des martyrs de Lyon¹, plus tard les vies des Pères du désert, nous livrent des récits faits de l'extérieur², ignorant la nature intime des états et ne permettant pas d'apprécier la dépendance mutuelle de ces états.

Seuls, des documents autobiographiques nous donnent la réalité intime des états mystiques et la possibilité d'en suivre le développement. Telle la vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. Certains traités théologiques écrits par des hommes qui connaissaient par expérience les formes d'oraison les plus hautes, enferment aussi des trésors d'expérience vécue : ainsi, les œuvres de saint Jean de la Croix. De telles sources, nous livrant une expérience absolument différente de la nôtre, veulent être interprétées psychologiquement avant même que l'on cherche à les rapporter à des principes d'explication théologique. Autrement, on parlera de ce qu'on n'entend pas.

Mais comment interpréter une expérience qui nous est totalement inconnue ? Il faut se garder ici des opinions extrêmes : ne pas déclarer inaccessible toute intelligence des états mystiques ; ne pas les vouloir réduire, ainsi que font certains, à des phénomènes communs et éprouvés par tous, du moins dans leurs éléments constitutifs³. L'interprétation, sans doute, sera d'ordre analogique, mais des

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 1.

2. Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, I, p. 203-207.

3. C'est ce que font, plus ou moins consciemment, et parfois malgré eux, les psychologues non chrétiens, étant obligés de résoudre le surnaturel. Ils traitent l'effet psychologique du surnaturel comme le surnaturel.

essais d'interprétation analogique sont tentés, et non sans raison ni sans succès, par la psychologie commune : n'y a-t-il pas moyen, pour des gens qui n'ont jamais éprouvé ces phénomènes, de se faire une idée de l'état affectif pur ou de la fausse reconnaissance?

On dira, il est vrai, que l'état affectif pur et que la fausse reconnaissance sont des états composés d'éléments que nous éprouvons, que nous constatons, et que seule la forme du phénomène nous est inconnue. Mais, outre que la distinction d'éléments psychologiques séparables et réunis n'a guère de sens, les états mystiques éveillent dans les sujets qui les éprouvent certaines résonnances, certains effets psychologiques qui ne nous sont pas inconnus, et qui nous servent de signes extérieurs pour décrire et classer ces états.

Ainsi donc, la théologie mystique est une discipline à base de psychologie : d'une psychologie qui suit les mystiques, qui veut les comprendre par eux-mêmes, et qui n'hésite pas à accepter leurs descriptions et leurs interprétations, même quand elles semblent contraires aux données de la psychologie commune. On peut s'en rendre compte en feuilletant les classiques de la mystique, le *Château de l'âme* de sainte Thérèse, aussi bien que les traités didactiques récents, les *grâces d'oraison* du P. Poulain. La différence entre les deux n'est autre que la différence entre la science jointe à l'expérience et la science qui interprète grâce à la psychologie.

3. Division de la psychologie religieuse. — Les données que nous venons de rassembler, les analyses précédentes nous permettent de dresser le plan d'un traité de psychologie religieuse, tel qu'il fut susceptible de rendre service à un théologien. Tout autre serait-il, conçu par un incrédule : les faits de la conscience religieuse, quels qu'en fussent les degrés d'évolution et de valeur, seraient alors traités avec la même ampleur : on accorderait autant de place à la psychologie des Bouddhistes qu'à celle des catholiques ; de plus, certains problèmes qui n'ont de sens que pour un catholique, resteraient au dehors de la recherche, et ce sont ceux-là qui nous intéressent le plus.

En tout cas, ici comme partout, la recherche doit partir des faits les plus simples, pour aller, sinon aux plus composés de parties, du moins aux plus complexés et aux plus

riches. Une première partie sera une psychologie religieuse élémentaire, comprenant : 1^o une classification des phénomènes religieux, tels qu'ils se distinguent dans l'âme individuelle, tels aussi qu'ils se distinguent par leurs origines, sociales ou individuelles ; 2^o l'analyse des principaux de ces phénomènes, du moins en ce qu'ils ont de commun ou d'analogue chez les différents individus ; 3^o les lois qui relient ces faits entre eux. On a vu précédemment qu'il existe des lois de dépendance, ou de développement des faits religieux (par exemple, lois de succession des phases de la vie spirituelle, ou des états d'oraison). Les méthodes employées seront : avant tout, les documents autobiographiques, parce qu'ils servent ensuite à interpréter les observations extérieures ; les enquêtes sociales ; les faits historiques du passé, qui manquent sans doute de signification intrinsèque, qui ont besoin d'être interprétés, mais qui permettent d'attribuer l'objectivité et parfois l'universalité aux résultats de l'introspection ; enfin, les expériences, difficiles à organiser, difficiles à contrôler, limitées à des données encore extérieures et grossières, mais qui néanmoins ne sont pas à négliger. On trouvera, dans la Psychologie pédagogique du P. de la Vayssière, des renseignements clairs et précis sur ce qui a été tenté jusqu'à ce jour en matière de pédagogie religieuse scientifique, et les méthodes employées sont, en somme, celles d'une psychologie religieuse générale.

Cette première partie, limitée à la conscience individuelle, ne renfermera pas encore tous les phénomènes élémentaires. Il y en a, en effet, un bon nombre, tels que le culte, qui sont essentiellement sociaux. D'autres trouvent dans des actes sociaux une expression si simple, si immuable et si puissante qu'ils en sont inséparables : ainsi les formules de foi, les catéchismes, les prières populaires. Il en est enfin qui tendent à créer des faits sociaux et s'apprécient par leur résultat social : la charité chrétienne, vertu du for intérieur, se connaît à ses fruits. La seconde partie de notre traité sera donc consacrée aux phénomènes religieux sociaux. L'enquête s'étendra à tous les ordres de ces phénomènes, et d'abord aux phénomènes religieux des « primitifs », des non-civilisés, des religions autres que le christianisme, d'autrefois et d'aujourd'hui. C'est là qu'il importera d'établir les classifications avec prudence, de n'en pas choisir une qui corresponde, comme celle de Wundt, à un évolutionnisme admis

a priori. Inutile de rappeler encore une fois qu'en l'état actuel de la science des religions, une psychologie sociale des religions ne peut être que fragmentaire et hypothétique ; c'est pourquoi l'enquête portera principalement sur les faits des sociétés chrétiennes et surtout des sociétés catholiques : le culte et les institutions, l'expression sociale des idées et des sentiments, les œuvres sociales inspirées par la foi.

À la suite de ce double travail préparatoire, on sera en mesure d'aborder les phénomènes complexes, le développement, l'enrichissement de la vie religieuse des âmes, avec les obstacles, les déchéances, les relèvements. D'abord l'étude des phénomènes normaux, correspondant à la théologie ascétique ; puis celle des phénomènes où l'âme est avant tout passive, correspondant à la théologie mystique. Seulement ici le rapport entre psychologie et théologie devient plus étroit, et la dépendance est réciproque : tandis qu'une description du culte est possible d'un point de vue purement social et psychologique à quelqu'un qui ignore la théologie, comprendre les phases de la vie spirituelle ne se peut faire sans théologie.

Jusque-là, la psychologie religieuse est une science de faits et de lois ; or, le classement des faits, la subordination des lois mettront en lumière une dépendance générale, une unité plus profonde. C'est le problème psychologique de la Religion en général ; à quels besoins, à quelles tendances correspond-elle ? Quelle est cette forme d'unité qu'elle impose à la vie humaine ? Comment s'opère la liaison entre les faits œuvres de l'homme, et l'apport de la Révélation ? De quelle nature est la relation vivante entre cette sorte de nécessité intérieure qui porte l'homme vers Dieu et le don libre et gratuit que Dieu lui fait ?

Mais ce problème, à son tour, dépend d'un autre ; ou bien, à supposer qu'il puisse, traité séparément, recevoir une solution, cette solution n'apparaîtrait plus que comme un cas particulier, et il faudrait généraliser le premier problème. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de savoir ce que la Révélation apporte à celui qui devient chrétien, ce que représente la foi pour le converti nouvellement justifié ; il s'agit, en général, de savoir quelle relation il y a entre les phénomènes religieux connus, comme des faits naturels, par notre conscience ou par l'observation externe, et l'action

de Dieu en nous, c'est-à-dire la grâce. Et ici la collaboration de la théologie est si indispensable que la psychologie religieuse ne diffère plus de la dogmatique que par un artifice de méthode, d'ailleurs légitime, par la considération prépondérante des faits psychologiques ¹.

1. Le tableau synoptique suivant résume le plan d'une psychologie religieuse.

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Phénomènes élémentaires. : $\left\{ \begin{array}{l} 1^{\text{re}} \text{ partie. Psychologie individuelle élémentaire.} \\ 2^{\text{e}} \text{ partie. Psychologie sociale.} \end{array} \right.$
3^e partie. Le développement de la vie intérieure.
4^e partie. Le problème psychologique de la Religion.
5^e partie. La vie religieuse et la doctrine de la grâce.

CHAPITRE V

LA THÉOLOGIE PASTORALE

A toute science se rattache un art correspondant. La distinction entre la simple expérience et l'art est enseignée par Aristote à la seconde page de la Métaphysique¹ : l'expérience soigne Socrate ou Callias qui souffre de telle maladie, l'art soigne tous ceux qui ont une espèce universelle de maladie, et, par là, l'art participe à la science. Cette même distinction sert à M. Naville pour classer les disciplines : tandis que les sciences énoncent simplement des relations de nécessité, de fait, de bonté, entre des propositions, les arts posent pour fin ce qui est conséquent dans les sciences, et pour moyen ce qui est principe. La science dit : à 100°, l'eau bout. Si vous voulez avoir de l'eau bouillante, dit l'art, faites la chauffer à 100°.

A s'en tenir à cette conception courante de la science et de l'art, à la connaissance théologique s'opposerait un art théologique, lequel consisterait à inverser l'ordre des propositions, à poser les conséquences comme fins et à y ordonner les principes comme moyens. Mais on se rend compte que l'art théologique, ou, pour parler comme tout le monde, que la théologie pratique ne correspond pas de la sorte à la théologie scientifique. D'abord, la connaissance théologique, nous l'avons vu, englobe, dans son unité supérieure, toute autre connaissance, même la philosophique : or, la théologie pratique n'englobe pas tous les arts.

Ensuite, la spéculation théologique n'est pas susceptible d'être convertie en pratique de la même manière qu'un corps de lois scientifiques : ce ne sont pas les dogmes eux-mêmes (du moins souvent) qui sont susceptibles de réalisation pratique, mais les conséquences qu'on en tire. Mais surtout les dogmes doivent être enseignés, crus, et entrer

1. Métaph. A., 981 a.

dans notre vie intérieure en tant que lumière et force pour notre âme : il ne s'agit pas de donner aux vérités de foi une réalisation matérielle, de les mettre en notre possession comme un objet, mais plutôt d'y adhérer de toutes nos forces et, par leur moyen, de nous unir à Dieu : selon la parole de saint Augustin : *non ego mutabor in te, sed tu mutaberis in me*. C'est pourquoi la théologie pratique n'est pas un art joint à une spéculation et usant de cette spéculation, elle est elle-même une spéculation et constitue une discipline autonome. La Révélation, envisagée au point de vue de notre vie, est pour nous le salut : c'est l'œuvre rédemptrice du Christ, œuvre qu'Il n'a pas voulu achever lui-même, et dont Il a confié l'accomplissement à son Eglise. La théologie pratique est donc l'exposé scientifique des principes et des règles d'après lesquels l'Eglise réalise, par ses organes, l'œuvre de la Rédemption. C'est à la fois une science et un art, science des fonctions de l'Eglise, et art qui prépare à ces fonctions ¹. Et elle se distingue nettement de la théologie morale, laquelle enseigne aux individus ce qu'ils doivent faire, tandis que la théologie pratique enseigne ce que l'Eglise doit faire pour le salut des individus.

De là vient le nom employé couramment pour désigner la théologie pratique : on l'appelle théologie pastorale, les fonctions confiées par Jésus à l'Eglise étant celles-là même qu'il a voulu assumer comme « bon pasteur² », comme « pasteur de nos âmes ³ ». Déjà, dans Isaïe (40¹¹ 537), dans Ezéchiel (34^{23,37}), Dieu, ou le Messie sont présentés comme le Pasteur qui dirige les brebis, les nourrit et les sauve, et l'on sait combien l'antiquité chrétienne a aimé à représenter Jésus sous la figure du Pasteur. Cependant, le mot de « science pastorale » ne se trouve guère employé, autrefois, que par Grégoire de Nazianze ⁴ ; Canisius et Binsfeld ⁵, au xvi^e siècle, l'emploient ; mais c'est seulement à partir de la fin du xviii^e siècle que ce mot a fait fortune et a désigné une discipline spéciale.

La fonction pastorale du Christ est triple : Je suis, a-t-il dit, la vérité, la vie, la voie ⁶ ; et les écrits apostoliques lui

1. C'est la définition donnée par Krieg. Tout ce qui va suivre, dans ce chapitre, est emprunté à l'excellent exposé de cet auteur.

2. Jo. 10¹¹.

3. I Pet. 2.25.

4. *Discours apologétique*, 34.

5. Dans son ouvrage *Enchiridion theologiae pastoralis*, 1591.

6. Jo 14,6.

appliquent les mots correspondants de λόγος, ἀρχιερεύς, ἀρχηγός : enseigner les âmes, les réconcilier avec Dieu, diriger les volontés. Et cette division, qui se retrouve dans les premiers Pères, dans Justin, dans Hippolyte, dans les Constitutions apostoliques, plus tard dans Denys l'Aréopagite, est celle appliquée aujourd'hui à la Théologie pastorale. L'Eglise doit enseigner : enseigner à ceux qui ignorent tout, qui sont assis encore à l'ombre de la mort (Théorie de la mission) ; enseigner aux enfants chrétiens (catéchétique) et aux chrétiens adultes (homilétique). La théologie pastorale comprend donc une première partie, Théorie de l'enseignement, laquelle se subdivise selon les classes très différentes des auditeurs et leurs besoins respectifs. L'Eglise unit les hommes à Dieu par la prière publique et par les sacrements, et leur communique ainsi la vie : c'est la seconde partie de la Pastorale : la Liturgie. Elle apporte à l'humanité une nouvelle loi de vie, pour former et élever les volontés affaiblies, et à cette fonction correspond la doctrine de la direction individuelle des âmes. Or il ne suffit pas de faire la théorie des trois fonctions de l'Eglise pour connaître ou pour exercer l'activité rédemptrice de l'Eglise : des sujets moraux ne sauraient exercer des fonctions s'ils ne sont dirigés, gouvernés, et avertis, réprimés quand ils se trompent. Jésus n'a pas, en effet, laissé les ministres de l'Eglise à la direction unique de leur propre conscience : il a voulu que l'Eglise eût un gouvernement, donc une législation, une constitution, même une jurisprudence. Et ainsi, à la doctrine du service de l'Eglise, s'oppose une doctrine du gouvernement de l'Eglise : c'est la science canonique.

Le schème suivant expose la division de la Théologie Pastorale.

Théologie pastorale.	1. du service de l'Eglise	1. Enseignement :	Mission. Catéchétique. Homilétique. Liturgie. Direction des âmes.
Doctrines :	2. du gouvernement de l'Eglise.	2. Vie 3. Voie	Droit Canon

1. La didactique Pastorale. — La Pastorale est à la fois science et art, et l'on devine déjà que, dans chacune de ses parties, la spéculation théorique se mêle avec les divinations du cœur et avec l'habileté professionnelle en des

proportions variables. Ici, la théorie fait presque défaut, et la réussite est laissée à l'industrie de l'homme conduite par la grâce : ainsi pour ce qui concerne la mission. Là, au contraire, la connaissance des sources exige une érudition philologique très sûre et l'activité est dirigée, jusque dans les moindres détails, par des lois précises : ainsi la Liturgie.

Annoncer l'Evangile aux infidèles a été le premier devoir de l'Eglise ; et si, maintenant, elle doit s'occuper avant tout de garder les fidèles, elle n'en doit pas moins poursuivre l'œuvre d'évangélisation dans l'univers entier, jusqu'à ce que la plénitude des nations soit entrée en elle ¹ : et alors seulement, quand elle aura accompli l'ordre et la prophétie de Jésus, viendra la fin. L'activité missionnaire de l'Eglise est donc absolument universelle, elle s'adresse à tous les peuples, civilisés et non civilisés : il n'y a pas pour elle de grec ni de barbare, mais tous sont appelés à devenir un en Jésus-Christ ². A un enseignement qui s'adresse à tous les hommes, on ne peut pas imposer des règles uniformes : les conditions des peuples sont trop différentes. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'exposé des missionnaires doit être un exposé historique : c'est ce qu'impliquent les mots employés par le Nouveau Testament pour désigner la mission : *εὐαγγελίζειν, κηρύσσειν*, c'est ce que pratiquent toujours, dans les Actes des Apôtres, saint Pierre ou saint Paul quand ils annoncent Jésus à ceux qui l'ignorent. C'est ce qu'exige saint Paul, quand il trace aux Corinthiens les règles de la prédication des missionnaires : il ne les enseigne pas avec les paroles persuasives de la sagesse humaine, il ne sait que Jésus crucifié, car leur foi doit être fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu ³. Jusqu'ici donc, il n'y a pas une théorie générale de la mission, mais seulement des travaux particuliers, concernant les conditions d'évangélisation chez les différents peuples : déjà, dans l'antiquité, le dialogue avec Tryphon détermine avec précision et sûreté les difficultés qui arrêtent les Juifs et, par là même, leurs convictions et leurs sentiments qu'il convient de ne pas heurter, les points où il faut les éclairer sans les éblouir ni les rebuter. De nos jours, les missionnaires ont essayé de déterminer les habi-

1. Rom. 11,25.

2. Col. 3,11.

3. I Cor. 2, 1-5.

tudes psychologiques, les liens sociaux qui rendent si difficilement pénétrable au catholicisme l'âme des Japonais, des Brahmanes de l'Inde, des Musulmans. Mais ces monographies apportent des documents à la psychologie religieuse ou à la sociologie plutôt qu'elles ne fournissent des données à une théorie générale de la mission.

Tout autres sont les conditions des jeunes chrétiens qu'il s'agit d'instruire. Malgré les différences de nationalité, de culture, de rang social, les conditions sont assez semblables pour que, dans toutes les méthodes d'enseignement, doivent se rencontrer des traits uniformes : n'y eût-il que ce fait, de portée incalculable, d'être baptisé et de posséder la grâce de la foi, c'en serait assez pour séparer les enfants chrétiens des infidèles et pour adapter, à leur formation religieuse, une méthode déterminée. Aussi la catéchétique s'est-elle constituée, depuis longtemps déjà, en discipline autonome. Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem († 386), le Discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse († 395) en sont les premiers modèles achevés, comme le de *catechizandis rudibus* de saint Augustin en est la première théorie, théorie qui a été en se précisant et s'amplifiant jusqu'à nos jours, tantôt en se modelant sur la réussite de certaines expériences (le catéchisme composé de demandes et de réponses, suivant cette remarque de Bède et d'Alcuin : les enfants apprennent ainsi en se jouant et cet exercice les rend plus aptes à concevoir ensuite des notions plus malaisées), tantôt en reproduisant les pensées des grands théologiens : c'est ainsi que les explications (*collationes*) de saint Thomas sur le symbole, sur le *Pater*, sur l'*Ave Maria*, sur les dix Commandements et sur les sacrements, eurent pour résultat de produire un catéchisme au sens actuel du mot.

Catéchiser n'est pas seulement donner à la foi surnaturelle un développement intellectuel, c'est aussi développer cette foi par toutes les œuvres de la vie chrétienne : le travail du catéchiste est autant éducation qu'instruction. De là, les grandes divisions de la catéchétique :

- | | |
|-------------------|--|
| I. Didactique : | { Matière de l'enseignement : { histoire sainte.
{ histoire de l'Eglise.
{ catéchisme.
{ culte ecclésiastique.
{ Forme de l'enseignement : Méthodique. |
| II. Pédagogique : | { formation intérieure (piété, etc.).
{ formation extérieure (pratique des devoirs). |

Or, la science catéchétique ne donne pas la science totale de l'enseignement du christianisme. Une fois la première instruction achevée, une autre doit commencer qui durera toute la vie. Ce n'est pas seulement parce que les hommes oublient, et qu'il faut sans cesse réparer les ruines de la mémoire ; mais la vie chrétienne est une aurore dont la clarté est appelée à sans cesse grandir ¹ : tous sont appelés à la perfection, à voir Dieu face à face, à le posséder par la charité, donc à marcher vers ce terme sublime, à se développer par la science et la charité jusqu'à la plénitude de l'homme parfait ². Les pasteurs ont donc le devoir de continuer à enseigner et à former tous les chrétiens, tant qu'ils sont sur cette terre, et même à les enseigner et à les former avec d'autant plus de soin et de science qu'ils répondent mieux aux desseins de Dieu et s'avancent avec une bonne volonté plus grande sur la route de la perfection. Et l'enseignement, la formation des chrétiens déjà instruits diffère forcément de l'enseignement et de la formation des ignorants : la science de la prédication, l'homilétique, forme donc une discipline séparée de la catéchétique. Ce sera la doctrine des principes et des règles d'après lesquelles la parole de Dieu est exposée de manière appropriée aux fidèles adultes selon les lois de l'Eglise et selon celles de la logique et de la rhétorique.

La prédication, en effet, est à la fois une œuvre divine et une œuvre humaine : une œuvre surnaturelle qui a pour fin d'enseigner les vérités révélées, de développer la foi, et qui ne se peut réaliser que par la grâce de Dieu ; surnaturelle donc par son contenu, par son origine, par sa mission, par son principe qui est l'Esprit Saint ; une œuvre humaine, confiée à des hommes, réalisée au moyen des facultés humaines et reçue dans les auditeurs selon le mode de leurs facultés humaines. C'est donc une œuvre qui, d'une part, doit être conduite par des instruments appropriés à l'influence divine, n'y mettant pas obstacle, et dirigée à une fin surnaturelle ; c'est, par ailleurs, une œuvre qui doit être réalisée selon les lois de la pensée et de l'expression, selon les lois de la logique, de la composition et du style. Ceci nous donne la division de la théorie de l'éloquence sacrée : d'abord, une doctrine de ce qu'elle est au point de vue sur-

1. 2 Cor. 3.18.

2. Eph. 4.13.

naturel : son principe, ses sources, sa fin, selon ce qu'enseigne saint Paul aux Corinthiens, selon ce qu'ont tant de fois répété les saints, et, par exemple, saint Vincent de Paul, qui a tracé à Bossuet les règles de sa prédication. Ensuite, une doctrine de la matière et de la forme de l'éloquence sacrée : Matière (choix des matériaux, élaboration, composition), Forme (style, prononciation, action oratoire). On comprend que la doctrine de l'éloquence sacrée est plutôt un art qu'une science.

1. La Liturgie. — La seconde des fonctions pastorales de Jésus et de son Eglise est de réconcilier les hommes avec Dieu, de les unir à Dieu par la prière, par les sacrements, afin de réaliser l'union intérieure de la grâce : « en ce jour-là vous saurez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous (Jo. 14, 20) ». Cette fonction porte le nom de liturgie, mot qui désignait, dans les cités grecques, la charge financière assumée par un riche citoyen pour le service de l'État, par exemple, la charge d'équiper un vaisseau ; dans l'antiquité chrétienne, le mot a désigné la charge qui s'impose aux chrétiens de servir Dieu par le culte. La science liturgique est donc la théorie du culte catholique. Le culte, tel que l'Eglise le pratique, n'est pas un amas de préceptes ou d'actions sans lien ; il forme un tout, un véritable organisme de prières, d'actions, de signes, continuant ici-bas l'action sacerdotale du Christ pour honorer Dieu, pour purifier et sanctifier les hommes. Les principes en ont été posés par Jésus et par les Apôtres ; l'Eglise, à qui cette fonction a été confiée, a reçu le pouvoir d'appliquer les principes, de diversifier les actes selon les temps, selon les circonstances. L'objet de la science liturgique est donc constitué par un ensemble de faits organisés par une autorité, et ainsi cette science n'est pas une science spéculative, qui raisonnerait *a priori* sur l'union de l'homme à Dieu, c'est une science positive qui porte sur des faits dont l'ensemble est organisé et varie suivant les besoins de la vie spirituelle : c'est dire que la science liturgique ressemble, par son objet et par sa méthode, aux sciences biologiques, et en particulier aux sciences sociales dont l'objet est un tout organique.

a) *Problèmes et méthode.* — Une science de faits sociaux, même si ces faits sociaux forment un tout organique, doit être d'abord une science descriptive de ces faits, afin

d'atteindre par là l'intelligence de la vie générale que ces faits manifestent. La première obligation de la science liturgique est de fournir une description du culte : du culte catholique contemporain d'abord, parce qu'il nous est immédiatement connu et que cette étude s'impose par des motifs d'utilité pratique ; des formes de culte aujourd'hui abandonnées, à travers les époques et dans les différents pays. Or, la simple description n'est pas science, elle ne fait que préparer les matériaux à la réflexion. Ici, elle équivaut à une analyse : décrire la messe romaine du xx^e siècle, c'est la partager en prières, en gestes, en signes ; c'est encore partager ces prières, gestes, signes, en classes, c'est aussi les partager en périodes coupées par un acte significatif, et dont les éléments sont groupés autour d'un élément central (confession, instruction, offrande, etc.). Une telle analyse présente, à la réflexion, un contenu dont il s'agit de connaître la signification religieuse et morale : que signifient les paroles et les actes groupés autour du *Confiteor*? Pourquoi les lectures de l'épître, de l'évangile, suivies de la profession de foi de Nicée? Et ainsi de suite. Mais à son tour, le problème du sens religieux de la liturgie pose un autre problème d'interprétation : pourquoi, en effet, les paroles et les actions sacrées sont-elles ainsi groupées? Cette signification que nous croyons y lire, est-elle bien authentique, et qui la leur a imposée? Il faut alors remonter, au delà du présent, dans le passé, y chercher les origines de toutes les paroles, de tous les actes, et, en en découvrant l'origine, laquelle est garantie par l'autorité de l'Eglise, on en découvre aussi la fin. Le problème de l'interprétation liturgique se trouve ainsi être un problème d'histoire. Et nous pouvons résumer les trois stades de la recherche liturgique : 1^o analyse descriptive des faits du culte, présents d'abord, puis passés ; 2^o synthèse provisoire des éléments dogmatiques, ou, en général, des éléments intelligibles contenus dans ces faits ; 3^o analyse historique de l'origine des faits et des idées, ce qui a pour résultat : 4^o une synthèse finale de la signification et de la fin des faits liturgiques.

La méthode est, par là même, indiquée en ses traits essentiels. Tout le monde est aujourd'hui d'accord sur ces traits essentiels de la méthode, et ceux des liturgistes qui, dans les siècles passés, s'en sont le plus écartés avaient

cependant sans doute l'intention de la suivre. Seulement, il n'est pas possible d'appliquer successivement et séparément (excepté dans des monographies très spéciales) les règles de cette méthode, et comme la nature du sujet ou l'intérêt pratique attirent souvent en une direction déterminée, beaucoup de liturgistes laissent une partie de la méthode et n'en gardent qu'une autre. Nous ne parlons pas ici des manuels de liturgie pratique, lesquels contiennent simplement des recueils de recettes qu'ils ne justifient pas : « après l'évangile, le servant se met à genoux du côté de l'épître ». Nous n'avons pas le droit de les blâmer, d'exiger d'une technique de métier qu'elle soit une science. Mais les auteurs qui ont voulu s'expliquer le culte ont marché, presque toujours, en deux directions divergentes et même opposées : les uns s'en sont tenus à la recherche historique des origines ; les autres ont voulu, du premier coup, atteindre le sens intelligible des rites et des prières. Or, si l'on fait ici exclusivement œuvre d'érudit, si l'on se borne à constater les faits, les usages, bien loin de les expliquer, on les rabaîssera au rang des événements vulgaires, presque des faits divers : sera-ce, par exemple, chose bien intéressante et bien instructive d'apprendre que le manipule a été primitivement une petite serviette (mappula) qui remplacerait l'orium, mouchoir pour essuyer les yeux (Yves de Chartres, *de signif. indum. sacerdot.*) et le nez ? (Robert Paululus, *de offic. eccl.* I, 51. cité par Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*). A l'inverse, négliger les histoires et vouloir acquérir, par une interprétation directe des rites, les notions religieuses qui y sont incluses, c'est presque toujours se livrer aux rêveries d'une imagination pieuse et tomber rapidement dans les élucubrations d'un symbolisme arbitraire et parfois ridicule. Pourquoi, par exemple, le prêtre multiplie-t-il les signes de croix à la messe ? On répond que chacun de ces signes de croix représente un moment déterminé de la Passion du Christ : d'abord, Jésus a été livré, livré par Dieu, livré par les Juifs, livré par Judas : c'est ce que signifie le triple signe de croix à ces mots : *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*. Il a été ensuite vendu : vendu aux prêtres, aux scribes, aux pharisiens, et c'est ce que signifie le triple signe de croix à ces mots : *benedictam, adscriptam, ratam...* L'explication continue ainsi. Et « le bon frère Thomas », qui la

présente, sachant très bien qu'une semblable précision et une semblable complication sont assez peu invraisemblables, ajoute ensuite : « on peut dire plus brièvement que la consécration de ce sacrement, que l'acceptation de ce sacrifice, et que les fruits en viennent de la croix du Christ et c'est pourquoi partout où l'on fait mention de quelque-une de ces choses, le prêtre se signe du signe de croix¹ ».

Il est plus aisé d'avertir de ces dangers que de les éviter. La spéculation symboliste de l'Aréopagite et de Maxime le Confesseur, découvrant dans chaque rite un dogme ; l'imagination dramatique de Germain de Constantinople, représentant chaque acte liturgique comme un souvenir d'un moment historique de la vie de Jésus, nous semblent aujourd'hui des rêveries creuses. Nous accordons, par contre, de la valeur à toute recherche érudite. Unir les deux méthodes est le moyen de les rendre fructueuses, et d'abord d'en éviter les dangers. Mais ici, plus que n'importe où, il importe de mettre en pratique ce qui a été dit plus haut de la « collocation théologique ». On aurait beau aboutir, par la recherche historique, à la découverte d'un symbolisme, on serait en présence de concepts abstraits ou d'une imagerie bizarre, si ces idées et ces images n'étaient replacés dans la vie chrétienne des fidèles, et, auparavant, dans la vie de l'Église enseignante. L'histoire nous montre, par exemple, que le missel est porté au côté gauche de l'autel et tourné en direction de l'angle de l'autel pour représenter la parole de l'évangile illuminant ceux qui sont assis à l'ombre de la mort, le côté de l'évangile étant, dans les églises orientées, le côté du nord, le côté de la froidure et des ténèbres. Pour tous ceux qui n'acceptent pas, avec une foi d'enfant, les moindres ordres de l'Église ; pour tous ceux qui ne cherchent pas à réaliser, dans chacun des actes de leur vie, un des traits de Jésus et de son Église ; pour tous ceux qui n'ont pas le désir de trouver, en chacune des apparences de ce monde, un moyen de s'élever vers le Dieu caché Sauveur d'Israël², une telle explication reste vide de sens. Mais encore faut-il qu'une telle explication, acceptée, réalisée dans la vie chrétienne, éclairée par toutes les notions qu'elle y évoque, soit aussi justifiée par l'autorité de l'Église : une

1. 3^e, q. 83. a 5, ad 3.

2. Is. 45¹⁵.

coutume populaire, une trouvaille particulière de liturgistes en quête de nouveautés, serait une édifiante curiosité archéologique plutôt qu'un fait utilisable par la science liturgique. Et ainsi l'interprétation, qui requiert l'esprit de foi intérieure, requiert, de manière aussi urgente, la fidélité extérieure aux directions du magistère ecclésiastique.

En somme, après la description des faits, l'histoire en propose, par leur origine, une interprétation ; cette interprétation, étant celle de l'acte religieux le plus profond, de la prière, ne se peut faire que par toutes les données de la vie chrétienne et elle apparaît seulement aux yeux illuminés de la foi ; une vérification ultérieure, d'après les documents émanés de l'autorité ecclésiastique, est toujours requise.

b) *Division*. — On peut distinguer d'abord une liturgie générale, théorie des principes, de la nature, de la fin, des formes du culte catholique. Mais cette théorie risquera de devenir une spéculation philosophique, ou de s'absorber dans la théologie dogmatique, si elle ne porte pas sur des faits ; elle ne pourra donc guère être autre chose qu'une introduction aux études liturgiques. Celles-ci se partageront selon les quatre grandes formes du culte catholique : la messe, l'office, les sacrements, les sacramentaux. Souvent enfin, pour l'usage pratique, on expose à part l'ensemble des préceptes ou des coutumes reçues concernant les rites. On n'oubliera pas que le chant fait partie intégrante du culte, et doit avoir sa place aussi bien dans la liturgie scientifique que dans la pratique.

1. Liturgie générale.

2. Liturgie spéciale : $\left\{ \begin{array}{l} \text{Messe.} \\ \text{Office.} \\ \text{Sacraments.} \\ \text{Sacramentaux.} \end{array} \right.$

3. Liturgie pratique ou art liturgique.

3. La théorie de la direction des âmes. — Jésus, qui est la Vérité et la Vie, est aussi la Voie ; Docteur et Prêtre, il est aussi Guide ou Roi. Et il a aussi confié à l'Eglise cette troisième fonction pastorale. Une fois reçue la vie surnaturelle que la prédication lui propose et que les sacrements lui confèrent, l'homme doit faire sienne cette vie par des actes de liberté et la développer en soi, faisant rapporter à sa

fortune surnaturelle l'intérêt normal, selon qu'il a reçu un talent, deux talents, cinq talents. Seulement, cette œuvre de liberté, il ne la peut accomplir seul ; toujours, dans l'œuvre du salut, Dieu est initiateur, aide et consommateur ; il l'est par sa grâce, il l'est par son Église. L'Église a donc la charge « d'achever l'œuvre jusqu'à ce que vienne le jour du Christ Jésus ¹ » : elle doit préserver de la mort cette vie des âmes, elle la doit promouvoir, et par une discipline appropriée aux communautés, et aussi par un soin individuel de chaque âme, ne cessant jamais d'enseigner, avertissant, punissant quand il en est besoin.

A l'art d'exercer cette fonction si haute et si malaisée, correspond une science. Les écrivains ecclésiastiques lui ont donné le nom de *disciplina, regimen animarum* ; jusqu'ici, ces expressions n'ont pas leur équivalent dans les langues vulgaires. En Allemagne, on a forgé plusieurs néologismes (hodégétique = science de la voie, ὁδός ; poiménique, ποιμήν pasteur ; kybernétique, de κυβερνᾶν, gouverner) dont aucun n'a réussi à s'imposer ; on s'est alors résolu à employer une périphrase, « théorie du soin spécial des âmes », théorie *der speziellen Seelsorge*. Dans cette expression, « spécial » n'est pas synonyme d'« individuel », car il s'agit, pour le Pasteur, de veiller sur son troupeau comme ensemble aussi bien que sur chacune des ouailles prise à part. Le mot « spécial » désigne la *cura animarum* en tant qu'on la restreint, par opposition à l'enseignement ou au culte. Car la prédication, la messe, les sacrements sont bien pour les fidèles ; seulement, il ne suffit pas de proposer au troupeau chrétien la nourriture spirituelle, le pasteur doit en outre exercer sur lui une fonction de vigilance et de direction, et c'est cela que signifie le mot « spéciale ». Ainsi donc, cette partie de la théologie pastorale a pour objet d'exposer et d'expliquer la nature, la fin, les principes et les moyens de la direction spéciale des âmes, et d'en proposer une technique appropriée.

Les problèmes qui se posent au pasteur des âmes, lorsqu'il les doit défendre et conduire, sont infiniment multiples, et, à vrai dire, leur multiplicité est quasi infinie. Ils se diversifient selon les époques et les peuples, selon les conditions générales de la civilisation ; ils se diversifient selon

les rapports économiques, juridiques. Que l'on songe seulement à ce qu'on a dû tenter, depuis quarante ans, pour sauver les âmes des jeunes gens si gravement compromises par l'éducation athée, patronages, cercles d'études ; ou encore aux entreprises suscitées par les répercussions religieuses des questions sociales ; on est là en présence de problèmes aussi nombreux que nouveaux, étrangers aux préoccupations de nos pères, et qui ont été, non seulement résolus en pratique, mais exposés sous forme scientifique. En dresser une bibliographie tant soit peu élémentaire serait déjà chose effrayante. Il est difficile, presque impossible, de faire entrer cette multiplicité indéfinie dans les cadres fixes d'une science qui prétend à l'unité. Et que dire, s'il fallait aussi entrer dans le détail des innombrables problèmes que pose le soin de chaque âme en particulier : car chaque individu, tel qu'il est avec l'infini de ses pensées et de ses sentiments, forme un ensemble inexprimable et qui a ses besoins propres et auxquels doit s'adapter et auxquels doit subvenir la direction pastorale. Vue de ce biais, la théorie de la direction se perd dans la multiplicité indéfinie. En tant qu'elle s'adresse aux individus, elle ressort plus du tact personnel et de l'inspiration et de la grâce que d'une doctrine arrêtée. En tant qu'elle correspond aux situations sociales, elle doit être traitée sous des formes scientifiques ; seulement, ces formes sont propres à chaque culture, à chaque époque, à chaque nation et même à chaque catégorie de rapports sociaux, et l'on n'en peut donner une théorie universelle. Restent cependant les fins éternelles de la direction, les principes de la conduite des âmes, les moyens pris en général ; et, par conséquent, il y a quand même une théorie de la direction.

La division de la théorie de la direction des âmes dépend des sujets soumis à cette direction : selon que ces sujets forment une communauté, ou que chacun, pris à part et indépendamment des autres, est l'objet de la sollicitude du pasteur. Selon l'un ou l'autre cas, les conditions de l'exercice de la fonction sont tellement différentes que pratique et théorie réclament une théorie autonome : si la psychologie des peuples diffère assez de la psychologie individuelle pour être traitée comme une discipline spéciale, l'art de diriger les âmes, qui relève de la psychologie, se divisera comme la psychologie.

Mais est-il bien nécessaire d'ajouter, au soin général du troupeau, le soin individuel de chacune des ouailles? La question, impertinente pour ceux qui vivent de la foi et qui savent la valeur que donne à chaque âme le fait d'avoir été rachetée par le sang de Jésus, se pose pour quiconque regarde l'Église du dehors ; il y faut donc répondre pour justifier l'existence de cette seconde partie de la théorie de la direction. Nous allons énumérer les motifs. 1^o Motif psychologique : l'essence incommunicable de l'individualité, toutes ces déterminations qui constituent la personnalité et forment une synthèse qui ne ressemble à aucune autre, et engendrent des besoins spéciaux, des besoins que ne satisferait pas un traitement adapté aux traits communs des groupes sociaux. 2^o Motif chrétien, fondé sur la nature même du christianisme, destiné à promouvoir et à satisfaire les plus intimes aspirations des cœurs ; ce sont ces fleuves d'eau vive qui coulent au plus profond des âmes ¹ et qui étanchent toute soif. 3^o Motif pratique : il y a beaucoup de gens que n'atteint pas, en fait, l'activité pastorale sous ses formes communes : malades, prisonniers, ou tous autres que leur état physique ou moral met en dehors de ceux dont s'occupe normalement le pasteur. 4^o Conduite de Jésus lui-même et de ses Apôtres : quel est l'homme qui, ayant perdu une seule de ses brebis, ne laisse pas les quatre-vingt-dix-neuf autres pour courir à la recherche de celle qui est perdue? 5^o Pratique de l'Église : l'Évangile est l'évangile de l'amour, les chrétiens se reconnaissent comme disciples de Jésus à ce signe qu'ils s'aiment les uns les autres, et la pratique de cet amour et de cette bienfaisance ont été un des moyens les plus puissants par lesquels l'Église a conquis l'ancien monde. Qu'on lise, dans Harnack ³, le chapitre consacré à « l'Évangile de l'amour et de la bienfaisance », comment l'ancienne Église a secouru ou entretenu les pauvres, les maîtres, les officiers de l'Église, les veuves, les orphelins, les malades, les travailleurs, les prisonniers, les forçats, les esclaves, et qu'on se demande si cette maternelle sollicitude pour les corps n'était pas avant tout dirigée aux âmes?

Seulement, cette seconde partie de la doctrine de la direc-

1. Jo.

2. Luc. 15 4.

3. *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2^{es} Buch, 3^{es} Kap.

tion n'est qu'en partie susceptible d'un exposé didactique. Les règles et conseils donnés dans les premiers temps pour les catéchumènes et pour les pénitents, les *Libri poenitentiales* composés à partir du haut moyen âge, les recueils écrits au xix^e siècle en vue de la direction plutôt que de la confession¹, renferment ce qu'un pasteur a besoin de savoir au point de vue pratique. On a le droit de souhaiter qu'on nous donne aussi, en France, un traité scientifique de la direction en général, un traité *qui soit fondé sur la psychologie individuelle* et forme une pédagogie religieuse générale. Puisque des écrivains récents, tels que le P. Eymieu, nous ont donné des traités de pédagogie religieuse pour des cas spéciaux (les scrupuleux, les obsédés, les affaiblis, etc.), il est à espérer qu'on se risquera aussi à tenter un travail d'ensemble.

4. La science canonique. — Nous venons de passer en revue les sciences qui ont pour objet les trois fonctions pastorales de l'Église, son service envers les fidèles ; l'exercice de ces fonctions exige une direction déterminée, un gouvernement. La science canonique est la science du gouvernement de l'Église : des droits et des devoirs de ses membres, de sa constitution, de son administration, des moyens de faire observer ses lois. L'Église est une société organisée : elle possède donc un statut, un droit, comme toute société, comme l'État ou comme un syndicat.

On serait tenté de pousser cette assimilation, de croire que le droit de l'Église ressemble à tout autre droit, et que pour décrire la méthode de la science canonique, il suffirait de rappeler les méthodes générales de la science juridique. Mais on se tromperait : le droit, pris en général, est en effet un produit naturel de l'esprit humain, une des grandes fonctions sociales comme le langage, il est un système de relations sociales de fait qui peu à peu se sont codifiées en règles et ont reçu une forme scientifique. Les juges ont d'abord rendu un arrêt pour chaque litige ; puis se fondant sur ces arrêts singuliers, on en a édicté d'autres, qui, par là, prirent un caractère universel ; enfin, grâce aux généralisations instinctives de ce droit coutumier, on formula des principes universellement valables, et le droit légal fut une

1. Par exemple, la *Pratique progressive de la Confession*, ou Timon David : *La Confession des enfants et des jeunes gens*.

science : d'art pratique, n'ayant en vue que l'application concrète de principes implicites, il devient une science théorique, qui codifie et systématise. Ainsi s'est formé le droit romain, sur le modèle duquel se sont formés tous les autres. Or le droit canonique, quant à ses principes essentiels, n'est pas le résultat d'une systématisation de l'expérience et des besoins sociaux, mais l'énoncé d'une révélation divine : il est l'œuvre d'une autorité extérieure à la société et qui a fondé la société elle-même. Sans doute, dans la suite des temps, il a reçu des accroissements, subi des transformations : la coutume aussi a été, dans l'Eglise, créatrice de lois ; mais les principes suprêmes et la structure fondamentale du droit de l'Eglise demeurent l'œuvre de l'autorité de Dieu révélant, et l'on comprend qu'une telle différence d'origine des principes de la science doit entraîner une différence de méthode.

On peut définir la science canonique : l'exposé systématique des lois s'imposant à l'Eglise en tant que communauté visible des croyants. Ces lois existent, il ne s'agit pas de les inventer, ou de rêver ce qu'elles pourraient être ; on doit, assurément, les classer, distinguer ce qui vient immédiatement de Dieu et ce qui a été appliqué, développé, ajouté par l'Eglise, distinguer aussi ce qui est coutume et ce qui est précepte juridique, ce qui concerne l'Eglise elle-même et ce qui concerne ses relations avec les puissances de ce monde. Mais, une fois distingués le droit divin et humain, écrit et non écrit, intérieur et extérieur, le premier devoir de la science est de les décrire, d'en relier les éléments. La première méthode de la science canonique est donc une méthode d'analyse descriptive, suivie d'une synthèse provisoire ; ainsi, nous l'avons vu, procède la science liturgique ; et l'analogie va se poursuivre.

De même, en effet, que le culte actuel est le résultat d'un long processus historique, le droit canon actuel est au terme de toute une série de transformations. On ne comprendrait rien à ce produit si l'on ne cherchait, par l'histoire, à quels besoins il a correspondu, et les éléments qu'y ont déposé chaque époque ; on ne comprendrait pas davantage quel est l'apport immédiatement divin, quel est l'apport de l'Eglise, en tant que société dirigée par l'Esprit Saint, et quelles sont peut-être les formes temporaires et caduques dues uniquement aux hasards de l'histoire.

Enfin, comme pour la liturgie, après la méthode descriptive et la méthode historique, la méthode théologique et historique a son rôle. La recherche serait inachevée, si l'on se bornait à remonter vers les sources du droit canon, à travers les Extravagantes de Jean XXII, les Clémentines promulguées par ce nouveau Pape, le sixième livre de Boniface VIII, les cinq livres codifiés par saint Raymond de Peñafort sur l'ordre de Grégoire IX, la collection d'Honorius III, les trois collections rédigées sous Innocent III, le *Breviarium extravagantium* de Bernard de Pavie et le décret de Gratien, qui est la première des collections systématiques. On continuerait, au delà, à travers les collections purement chronologiques (Isidore Mercator, ix^e siècle), à travers les canons des premiers conciles, les Constitutions apostoliques, on arriverait au Nouveau Testament. Et la question se poserait de la légitimité, de la réussite de tout cet immense développement. Il s'agira donc alors de montrer que l'évolution du droit de l'Eglise correspond à son idéal et à sa fin. Et c'est ici que la méthode de la science canonique se révèle bien différente des méthodes juridiques usuelles. Wundt remarque avec raison que trois caractères constituent la notion abstraite du droit : un caractère intellectuel et logique, la finalité ; un caractère moral, la justice ; un caractère extérieur et matériel, la puissance de contrainte ; et ces trois caractères, à leur tour, ont besoin d'être expliqués, et ils trouvent leur explication, comme le langage ou comme les mœurs, dans une force immanente à la société¹. Or si le développement d'un droit humain, de la constitution d'un état, par exemple, ou des attributions d'un syndicat, requiert une justification, et si cette justification se fait par la finalité de ces institutions, par leur justice, par leur puissance contraignante, la justification du droit canon se fait avant tout par la notion révélée de l'Eglise, de ses fonctions et de son idéal. C'est dire qu'ici la méthode de la science canonique, loin de se modeler sur la méthode que les juristes appellent « civilistique », loin de s'en tenir à l'examen des relations abstraites d'individu à individu, se réfère avant tout à l'idée de l'Eglise comme société gouvernée par l'Esprit Saint, comme corps du Christ : s'il y avait une analogie, ce serait une analogie avec

1. Wundt, *Logik*, III, p. 577 et suiv.

la méthode des « publicistes ». Mais ceci ne s'applique qu'à la théorie philosophique et théologique du droit canon, non à sa partie technique et à sa méthode descriptive : on sait, en effet, que le droit canon a été codifié sur le modèle du droit romain. On y traite donc les problèmes en les ramenant à des notions de droit civil ou du moins en y appliquant les méthodes du droit civil. Et comme le rôle du droit civil est d'ordonner les rapports entre individus, cette relation simple et abstraite se trouve être la relation fondamentale qu'ont en vue les canonistes. De là viennent aussi les axiomes de jurisprudence qui leur servent à résoudre les litiges (*melior est conditio possidentis. Favores sunt ampliandi*, etc.).

Ces brèves pages peuvent suffire en ce qui concerne la méthode de la science canonique. Si l'on voulait décrire les méthodes techniques des canonistes, on ne ferait que décrire les méthodes juridiques générales. Il est évident, par exemple, que les définitions du droit canon, que la manière d'extraire des jugements singuliers les règles implicites de jurisprudence, ne diffèrent pas de ce qu'elles sont dans le droit en général. De même pour les déductions, soit qu'il s'agisse de subordonner un fait aux concepts établis par des définitions, soit qu'il s'agisse d'appliquer des concepts généraux à l'interprétation de règles spéciales ; de même, enfin, en ce qui concerne la démonstration d'un fait, par exemple, qu'un mariage est nul, ou qu'un sacrement n'a pas été conféré valablement.

Il ne reste plus qu'à dire la division du droit canon, et à attirer l'attention sur ses relations avec d'autres disciplines.

Les canonistes du moyen âge partageaient le droit canon, d'après les cinq livres des décrétales de Grégoire IX, en théorie de la puissance judiciaire, de la procédure judiciaire, des droits et devoirs des clercs, du mariage, des fautes et des châtiments : on résumait cela dans l'hexamètre mnémotechnique : *Judex, judicium, clerus, connubia, crimen*. A partir du xvi^e siècle, on préféra la division des Institutes de Justinien : personnes, choses et actions : la théorie des personnes est celle de la constitution de l'Église, la théorie des choses est celle des fonctions, c'est-à-dire du gouvernement de l'Église ; la théorie des actions est celle de l'administration de l'Église. Le partage du droit canon promul-

gué par le Pape Benoît XV correspond à peu près à cette division : le premier livre énonce les principes généraux ; le second traite des personnes ; le troisième, des choses ; le quatrième, des procès ; le cinquième, des délits et des peines. Il est probable qu'à l'avenir les canonistes partageront leurs traités de la même manière. Mentionnons cependant, pour mémoire, une autre division : 1^o principes généraux ; 2^o théorie du triple pouvoir de l'Église (de magistère, d'ordre, de juridiction) ; 3^o rapports de l'Église avec l'État ; 4^o rapports de l'Église avec les autres sociétés religieuses (ordres religieux, etc.).

Enfin, nous ne pouvons terminer cette section, sans rappeler que la science canonique est intimement liée avec d'autres sciences ecclésiastiques, qu'elle leur fait appel comme aussi parfois elle pénètre chez elle : outre sa relation si étroite avec le droit, surtout avec le droit romain, la science canonique est liée à la morale philosophique et théologique, dont elle codifie et applique les préceptes à la catéchétique, à l'homilétique, puisque le droit canon règle l'enseignement des pasteurs ; à la liturgie, à la théorie de la direction, qui ressortissent aussi au gouvernement de l'Église.

APPENDICE I

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE ¹

1. **L'Antiquité.** — Le Christianisme et l'Église existaient depuis longtemps qu'il n'y avait pas encore une science de la Théologie, comme l'homme vécut longtemps avant d'avoir une science de lui-même. Car le Christianisme ne s'introduisit pas parmi les hommes comme le résultat d'une recherche savante ; il fut annoncé comme un fait de Révélation divine. Le récit de l'histoire du Seigneur, l'accomplissement des prophéties suffisaient à démontrer la vérité ; la puissance de la parole divine et les miracles concouraient à la confirmer. Cependant, comme il est impossible que la pensée humaine ne s'exerce pas sur les données révélées, dès le 1^{er} siècle nous trouvons des écrits chrétiens, dont les auteurs sont appelés « Pères Apostoliques ». Ils ne sont pas composés pour un but scientifique, mais pour des fins pratiques, à l'occasion de circonstances accidentelles. D'un prix inestimable, puisqu'ils nous transmettent les connaissances, la pensée et l'expérience de ceux qui ont connu les Apôtres, ils renferment déjà, en leur manière simple, les formes principales de la Théologie de l'avenir. Dans la *Doctrine des douze Apôtres* nous avons l'esquisse d'un manuel de religion, d'une liturgie et d'un droit canon ; dans l'Épître de Clément de Rome, les premiers principes pour le développement du droit ; dans celle de Barnabé, les débuts de la spéculation dogmatique et de l'exégèse allégorique de l'Écriture ; dans celle à Diognète, les principes d'une Apologétique à l'adresse des païens ; dans les épîtres d'Ignace, les premiers traits d'une Pastorale et d'une Apologétique contre les hérétiques ; dans le Pasteur d'Hermas, la première recherche d'une doctrine morale ; dans les actes du martyre d'Ignace et de Polycarpe, les premiers travaux de l'histoire ecclésiastique.

À partir du règne de Trajan, le christianisme, par sa propagation rapide, attire les regards, et, aussitôt, les attaques des Juifs et des païens, en même temps que les rigueurs de l'État, car on craint que la disparition du culte des Empereurs n'entraîne la

1. Sauf en ce qui concerne le xvi^e, le xix^e et le xx^e siècles, nous avons suivi le résumé que donne Kihn dans son *Encyclopædie* (Fribourg, Herder)

ruine de leur autorité ; la méchanceté et la calomnie répandent partout une caricature du Christianisme. Dans l'intérieur même de l'Église, l'hérésie est développée par des hommes d'une imagination dévergondée, d'une culture profane mal assimilée et d'un zèle non éclairé. Et après la Gnose, ce seront d'autres hérésies, pour des questions de morale et de discipline, souvent même pour des questions de personnes. Enfin la science païenne, la philosophie, va, au III^e siècle, se lancer à l'assaut de l'Église, qui doit tenir tête à tant d'adversaires réunis contre elle. Il ne suffit plus d'exposer les vérités de l'Évangile et de donner des conseils pratiques ou des exhortations. Dieu pourvoit à ce besoin en suscitant les « Apologistes », hommes instruits de la philosophie païenne, Quadratus, Apollinaire de Hiéropolis, Méliton de Sardes, Ariston de Pella, dont les œuvres sont perdues, Aristide d'Athènes, Justin le Martyr, Tatien, Athénagore d'Athènes et Théophile d'Antioche. Ils montrent aux Juifs que les prophéties sont réalisées en Jésus-Christ, et qu'après lui la Loi mosaïque perd toute raison d'être. Aux païens, ils montrent l'absurdité des légendes mythologiques et leur immoralité, l'insuffisance des philosophies, et que seule, la religion chrétienne renferme une doctrine rationnelle complète. Contre les hérétiques, Irénée et Tertullien maintiennent la valeur de l'Ancien Testament, prouvent l'origine divine de la doctrine catholique, établissent les deux seules sources de la foi, Écriture et Tradition, toutes deux confiées à la garde de l'Église. Et, afin de pouvoir enseigner la vérité sans être empêchés par la puissance politique, certains adressaient leurs apologies aux princes, leur montraient que le Christianisme n'est pas « une invention terrestre mais une vérité et une philosophie descendant du ciel »¹ et portaient même devant le public le manteau des philosophes, comme Justin, Tatien, Athénagore et Tertullien. L'apologie continue d'ailleurs après le second siècle : Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène parmi les Grecs, Minutius Felix, Tertullien, Cyprien, Arnobe et Lactance parmi les Latins, continuent l'œuvre de la défense extérieure du Christianisme.

Pour eux, cette défense est souvent une attaque de l'ennemi : ils mettent en lumière la déraison de l'idolâtrie, l'immoralité du paganisme, la sottise des superstitions juives, les contradictions de la fausse science (Gnose). Même après Constantin, la polémique l'emporte sur l'apologie, et c'est dans l'ouvrage de Julius Firmicus Maternus, de *errore profanarum religionum*, que le Christianisme prend conscience de sa victoire définitive.

Les dogmes fondamentaux furent étudiés selon toutes les méthodes, et par l'exégèse et par l'histoire et par la spéculation

1. Epître à Diognète 7.

philosophique, au temps des grandes luttes sur la Trinité, sur la nature et sur le rôle de l'Homme Dieu, sur la grâce et sur la prédestination (III^e au VII^e siècle). Une énorme littérature vit le jour, jusqu'à ce que les décisions des Conciles fixèrent immuablement la foi, et les erreurs disparurent peu à peu. Les Sabeliens furent combattus par Tertullien, Caius et Hippolyte. Contre les Ariens et les Macédoniens, la doctrine de la Trinité fut défendue par Athanase d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche, Cyrille de Jérusalem, Hilaire de Poitiers, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, Epiphane, Ambroise et Fulgence de Ruspe. Ils traitaient de l'essence et des attributs de Dieu, de l'éternité et de la divinité du Fils, de son œuvre rédemptrice, et de l'Esprit Saint. Et aussi acharnée était la lutte contre les hérésies christologiques. Contre les Apollinaristes, qui refusaient au Christ une âme humaine, à la place de laquelle aurait agi le Verbe de Dieu, écrivirent Athanase, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, et les écrivains de l'école d'Antioche, en particulier Théodore de Tarse et Théodore de Mopsuesté. Mais en séparant trop craintivement la nature humaine de la nature divine, en appliquant exclusivement une partie des textes sacrés à l'une ou à l'autre nature, en attribuant dans l'homme plus d'importance au facteur de la liberté humaine qu'à celui de la grâce divine, ils frayaient le chemin aux hérésies de Nestorius et de Pélage.

Les Nestoriens trouvèrent en Cyrille d'Alexandrie un redoutable adversaire, auquel se joignirent Proclus de Constantinople, Vincent de Lérins. Il s'agissait de défendre, à travers les différences de la nature divine et de la nature humaine, l'unité de la personne du Christ avec les doctrines qui y sont liées, de l'Incarnation et de la Rédemption. A l'opposé, les Monophysites ou Eutychiens soutenaient l'erreur qu'en Jésus il n'y a qu'une nature, la nature divine : contre eux, la doctrine orthodoxe eut pour la défendre Léon le Grand, Théodore de Cyr, Léonce de Byzance, Pierre Chrysologue, Fulgence de Ruspe et Jean Damascène. Avec le monothélisme et l'Adoptianisme les luttes christologiques eurent leur achèvement.

En même temps, l'hérésie pélagienne donnait occasion à saint Augustin et à ses disciples Paul Orose, Marius Mercator, Prosper d'Aquitaine et Fulgence de Ruspe de développer les doctrines de l'état primitif de l'homme avant la chute, du péché originel, de la grâce, de la liberté et de la prédestination. Ce fut aussi saint Augustin qui donna la réfutation décisive des théories donatistes qui allaient à faire de l'Église une société invisible et indépendante de l'autorité de Rome : en lui, le catholicisme des premiers Pères trouve son expression doctrinale parfaite, et, peut-on dire aussi, sa mystique.

Ce sont là des travaux particuliers sur tel et tel dogme : leur ampleur et leur célébrité risqueraient de nous faire oublier que, depuis longtemps se poursuivait aussi la construction d'un édifice théologique total. Déjà Irénée, réfutant la fausse science, la Gnose, lui opposait une vraie science en posant, dans les trois premiers livres de sa grande œuvre, les principes de la connaissance chrétienne, et en expliquant, selon leurs rapports intérieurs, les dogmes fondamentaux de l'Incarnation, de la Rédemption et de la Résurrection. La même intention de vaincre la fausse science par la vraie inspire l'œuvre de Tertullien contre les Gnostiques. A cette œuvre de systématisation de la doctrine chrétienne contribuaient aussi puissamment les écoles qui, dans les grandes villes de l'Empire romain, étaient établies pour l'instruction des catéchumènes. Parmi celles-ci, l'Ecole d'Alexandrie a rendu les services les plus éclatants. Dans la métropole de l'Égypte, siège de la civilisation grecque et du judaïsme helléniste, le Christianisme avait trouvé, dès l'origine, son centre littéraire. Deux ennemis formidables s'y opposaient à lui : la philosophie païenne (Néoplatonisme) et la Gnose. Contre l'une, il avait à justifier son existence ; contre l'autre, qui s'essayait à l'altérer, il avait à sauver son intégrité. Ainsi la science théologique trouva sa première forme à Alexandrie, en un temps où le Néoplatonisme y avait ses plus fameux penseurs, Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, et cherchait, par une interprétation allégorique de la mythologie païenne, à satisfaire les nouvelles aspirations religieuses des classes lettrées. Clément d'Alexandrie fut l'initiateur, Origène créa un véritable système théologique. Clément, dans sa trilogie, donne une introduction aux trois phases de la perfection chrétienne : le « Protreptique » doit éveiller le désir du salut, le « Pédagogue » conduit à la vie chrétienne et à l'union au Christ, les « Stromates » amènent jusque dans les profondeurs de la spéculation et de la vue de Dieu. Quant à Origène, il accomplit dans son grand ouvrage *sur les Principes* la première tentative pour établir un système de science religieuse par une méthode à la fois spéculative et exégétique ; mais il a trop subi l'influence de la pensée néo-platonicienne pour que sa construction ait pu subsister et s'imposer comme un modèle.

Aux efforts des Alexandrins s'unit au iv^e siècle l'école d'Antioche, fondée par le martyr Lucien († 311), et qui rendit les plus grands services par son apologétique contre les païens, par sa polémique contre les hérésies, et spécialement par son interprétation littérale de l'Écriture, et c'est pourquoi on peut la nommer par excellence l'école d'exégèse de la primitive Eglise. Mais sa méthode théologique et l'usage qu'elle fait de la philosophie sont bien différents des procédés des Alexandrins. Ceux-ci

utilisaient la philosophie de Platon pour construire scientifiquement la théologie ; à Antioche, le système d'Aristote sert de fondement. Aussi, tandis que la méthode spéculative dominait à Alexandrie, l'emploi de la raison est plus sobre à Antioche et dirigé vers les faits. Les uns, emportés par un vol idéal, trouvaient partout le Christ dans l'Ancien Testament ; les autres séparaient nettement les phases de l'évolution de la Révélation dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance. C'est pourquoi l'interprétation de l'Écriture était allégorique et mystique à Alexandrie, historique et grammaticale à Antioche ; et c'est sur le terrain de l'exégèse que se distinguent surtout les grands antiochiens Diodore de Tarse, Théodore, Polychromius, Théodoret.

Beaucoup de Pères occidentaux sont redevables aux Grecs, dont ils ont étudié les œuvres : Hilaire, qui pendant son exil en Orient a appris à connaître la littérature grecque ; Ambroise, qui s'est plongé dans l'étude de Clément, d'Origène, de Didyme d'Alexandrie et du cappadocien Basile le Grand ; Jérôme, qui a eu pour maîtres et pour amis à Antioche le prêtre Evagrius, à Constantinople Grégoire de Nazianze : enfin Cassien, qui s'est assis à Constantinople aux pieds de Chrysostome. Or, Jérôme va être dans l'Eglise latine le maître de l'exégèse ; Augustin y sera le maître de la spéculation ; Ambroise et Grégoire le Grand, les maîtres de la théologie pratique.

En Occident, la théologie patristique trouve son achèvement dans l'œuvre d'Isidore de Séville († 636), *libri tres sententiarum sive de summo bono*, où se trahit l'influence d'Augustin et de Grégoire le Grand. Dans l'Eglise grecque, c'est Jean de Damas († 754), qui donne, dans sa *Source de la Science* (πηγή γνώσεως), une systématisation de la pensée qui l'a précédé, mais où se trouve aussi le germe de tout le développement ultérieur. La première partie traite de la dialectique ou de la philosophie en s'attachant à Aristote et à Porphyre, et l'on y trouve aussi expliquées les notions théologiques de nature, de personne, d'hypostase, etc. ; la seconde, sur les hérésies, travaillée surtout d'après Théodoret, est plutôt historique, et pourrait fournir une histoire des dogmes ; la troisième (ἐκθεσις ἀκριβὲς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως) esquisse avec habileté un système dogmatique et le fonde sur l'Écriture sainte, sur les décisions des Conciles, sur les travaux des Pères grecs et de Léon le Grand. Au point de vue formel cette œuvre a servi de modèle à la théologie scolastique et à la méthode spéculative du moyen-âge.

Après cette grande œuvre, la théologie de l'Eglise grecque n'a guère fait de progrès à aucun point de vue. En exégèse, elle s'est attachée aux maîtres du passé, Chrysostome et Théodoret ; en histoire ecclésiastique, elle en est restée aux historiographes Eusèbe et Evagrius, sans penser à en éprouver la matière par le

travail critique ou à la repenser. En Occident, au contraire, la théologie produisait de nouvelles fleurs sur le terrain de la patristique romaine, bien qu'on s'occupât avant tout à conserver et à systématiser plutôt qu'à créer. Ce progrès se manifeste dans les commentaires de Bède le Vénérable, dans les nombreux écrits sur l'Eucharistie de Paschase Radbert († 865), et dans ceux, dirigés plus tard contre l'hérétique Bérenger de Tours, de Lanfranc, de Guitmond d'Aversa.

Cassiodore le Sénateur, mort en 569, âgé de quatre-vingt-treize ans, le dernier des hommes d'état romains, qui, comme secrétaire particulier ou chancelier de Théodoric, essaya de réconcilier l'élément romain avec l'élément germanique, a laissé des collections d'écrits philosophiques et théologiques, et, par là, a ouvert la voie aux méthodes encyclopédiques du moyen âge : on s'efforcera de grouper des matériaux immenses et de leur donner une ordonnance intelligible. C'est ce qu'il tenta principalement dans ses *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Cette tendance toute pratique à s'occuper de la science, non en vue d'elle-même, mais pour répandre la culture, va devenir dominante à l'époque suivante et accomplira le passage à la Scolastique du moyen-âge. En dehors des Pères précédemment nommés, Isidore de Séville et Jean Damascène, d'autres encore ont travaillé dans le même esprit : Bède le Vénérable († 735) qui a composé, avec son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, de nombreux écrits théologiques, et Boniface († 755), dont les ouvrages sont surtout des compilations d'anciens écrits.

Au milieu de la tempête des invasions barbares et des ruines accumulées par les Germains, la science trouva un asile dans les écoles monastiques : les écoles bénédictines ont été le foyer de la civilisation qui a rayonné sur toute l'époque suivante. C'étaient les cités de la science, où étaient rassemblées les œuvres de la littérature chrétienne et profane, où le nombre des livres était augmenté par les copistes et où des bibliothèques étaient fondées. Les maîtres des écoles monastiques et des écoles épiscopales vont être les premiers professeurs des universités du moyen-âge.

2. Le Moyen Age. — La tâche incombait au Moyen Age de ressembler les acquisitions du temps des Pères, de les ordonner méthodiquement et de leur imposer une forme systématique. *Au point de vue matériel*, on utilisa surtout l'œuvre immense de saint Augustin : ses dons éminents de théologien, l'universalité de son génie devaient lui assurer une influence durable sur les écoles. Il avait utilisé la philosophie de Platon au profit du Christianisme, il avait défendu la vérité révélée contre tous ses adversaires, il l'avait éclairée par les spéculations les plus profondes. Non seulement il avait, comme les Pères ses prédéces-

seurs, pris la Trinité et la Christologie pour objet de ses recherches, mais aussi la nature humaine, la doctrine de la grâce et celle de l'Eglise : la lutte contre les Pélagiens, contre les Donatistes avait été l'occasion de ces nouveaux développements de la doctrine. Sur sa théologie va s'appuyer toute la science théologique médiévale, et la *Somme* de saint Thomas est le meilleur commentaire de l'œuvre du grand évêque d'Hippone.

Pour l'ordonnance des matériaux, Pierre Lombard, le fondateur de la théologie scolastique, suivit Jean Damascène, dont la *Source de la science* fut le modèle qui fournit la disposition du livre des *Sentences*. Comme Jean dans la troisième partie de son œuvre, qui fut plus tard partagée en quatre livres, *traité de Dieu et de la Trinité* (livre I), *des créatures, de l'état de nature, de la liberté et de la Providence* (livre II), *de l'Incarnation du Verbe* (livre III), *des Sacrements, du Canon de la Bible, de la Résurrection et de l'Eschatologie* (livre IV), Pierre Lombard partagea de même ses quatre livres des *Sentences*, qui furent pris par les grands maîtres du Moyen Age comme fondement de leurs travaux.

Au contraire, sous le rapport formel la Scolastique suivit la philosophie d'Aristote. Elle voulait être une théologie spéculative et elle s'était imposée la tâche de comprendre d'une manière convaincante les données de la foi et de former un système organique de leur multitude : elle avait donc besoin de la philosophie comme d'un indispensable instrument, et l'*Organon* d'Aristote y était merveilleusement approprié. Les avantages caractéristiques de cette philosophie étaient la rigueur de sa dialectique jointe à une saine observation expérimentale, la richesse en tous domaines de ses recherches, la fécondité de ses formes dialectiques et la clarté des déterminations des concepts abstraits. Les Alexandrins, le Pseudo-Denys et Saint Augustin avaient bâti sur Platon, dont les idées étaient apparentées à maintes doctrines révélées. Mais le Platonisme était tombé dans le décri à cause de Philon, des Néoplatoniciens et des erreurs auxquelles il avait donné lieu dans le sein même de l'Eglise, erreurs d'Origène et luttes qui s'en étaient suivies durant trois siècles. Aristote avait d'ailleurs surpassé l'Idéalisme platonicien et créé, dans sa logique et son herméneutique, les instruments d'une exacte méthode philosophique. En lui la philosophie antique avait eu son apogée. Et il y avait aussi un motif historique de cette valeur d'Aristote. En Orient et en Occident les écrits d'Aristote et l'*Isagoge* de Porphyre étaient déjà appréciés et utilisés dès l'époque des Pères. A partir de la fin du VI^e siècle la Logique fut partout introduite dans les écoles épiscopales et monastiques. Boèce, Cassiodore, Isidore de Séville, le Vénérable Bède ¹,

1. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, IV, p. 179.

Alcuin et Jean Damascène ont fait usage dans leurs écrits de la philosophie aristotélicienne et lui ont donné droit de cité dans les écoles.

La philosophie aristotélicienne s'introduisit encore par un autre chemin dans la théologie du Moyen Age. Elle était parvenue chez les Syriens par les Antiochiens tombés dans le Nestorianisme. Dans la première moitié du ^v^e siècle Ibas, Cumas et Probus, professeurs nestoriens de l'école d'Edesse, traduisaient en syriaque les écrits du Stagirite en même temps que ceux de Théodore de Mopsueste. D'autres composaient des commentaires d'Aristote. A l'école de Nisibe, on se servait de l'Introduction à la Logique d'Aristote de Porphyre (εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας), qui comptait, aussi bien en Orient qu'en Occident, parmi les manuels scolaires les plus répandus. Or, les Nestoriens syriaques, du ^{viii}^e au ^x^e siècle, transmirent aux Arabes la science grecque et la philosophie d'Aristote, et les Arabes, à leur tour, les transmirent à l'Occident. Les traductions arabes d'Aristote, de Porphyre, de Nicolas de Damas, etc., furent, en partie par le moyen d'une traduction hébraïque, les originaux de maintes traductions latines qui exercèrent sur la formation de la théologie scientifique en Occident la même influence que les textes grec, syriaque et arabe en Orient ².

A partir de ce moment, les Arabes se servirent de l'Aristotélisme pour combattre les vérités de la foi chrétienne et répandirent leurs écrits en Europe. Pour les empêcher de mésuser ainsi d'Aristote, les chrétiens durent prendre les mêmes armes. Ainsi la philosophie péripatéticienne domina le grand mouvement du Moyen Age à partir du ^x^e siècle. L'abus qu'en firent les Mahométans, les Juifs, et beaucoup de chrétiens (Siger de Brabant) fut l'occasion, de la part de l'Église, de condamnations des écrits physiques et métaphysiques d'Aristote et des Commentaires sur ces écrits ; mais ces condamnations n'eurent qu'une influence éphémère.

D'après ces indications générales, il y a lieu de déterminer plus précisément la nature et le rôle de la Scolastique. Le mot « Scolastique », en général, désigne la méthode pour traiter la doctrine de la foi chrétienne sous la forme d'un système d'école. Au sens strict, c'est la théologie spéculative propre aux écoles du Moyen Age, telle qu'elle fut constituée par les grands penseurs

1. Voir Kihn, *Theodor von Mopsueslia und Junilius Africanus*, Freiburg, 1880, p. 337-341. « Chez les Latins comme chez les Syriens, les Arabes et les Juifs, Aristote a passé pour être absolument le Philosophe, et comme tel, il a laissé faire beaucoup d'abus de son nom ; nous possédons aujourd'hui d'innombrables écrits du moyen-âge qui prétendent avoir Aristote pour auteur, mais qui se meuvent complètement dans un monde de pensée platonicien ou néoplatonicien. » O. Bardenhewer, *die pseudo-aristotelische Schrift* « Ueber das reine Gut », bekannt unter dem Namen *Liber de causis*, Freiburg, 1882, p. 11 et suivantes. Cette note est empruntée à Kihn, *Encyclopædie*, p. 52.

sur le fondement du système aristotélicien. Tandis que la théologie positive a la charge de tirer les vérités de la foi des sources de la Révélation, Écriture et Tradition, la Scolastique part de ces vérités désormais établies, cherche à obtenir une connaissance plus complète de Dieu et des moyens divins du salut, à découvrir la liaison intérieure de ces vérités de foi, à en pénétrer le contenu le plus profond et à l'établir en pleine lumière. La défense de la foi contre les erreurs du temps, l'utilisation des sciences humaines pour démontrer ou établir les vérités révélées lui sont communes avec la théologie positive, mais elle garde son caractère particulier en ce qu'elle repousse les objections au moyen de la spéculation, en ce qu'elle s'efforce de pénétrer jusqu'en ses profondeurs le contenu de la foi et de lui donner un ordre systématique. Et si elle y parvient, c'est en utilisant, plus que toutes les autres sciences, la philosophie au service de la foi.

Mœhler explique ainsi ce qu'est la Scolastique : « Nous pouvons appeler Scolastique cet essai pour démontrer ce qui est chrétien comme étant rationnel et ce qui est vraiment rationnel comme étant chrétien, à quoi se joignait nécessairement l'effort pour établir avec clarté, rigueur et distinction les notions de la doctrine chrétienne. Car rien ne peut être reçu pour idée, qui en soi est indéterminé ¹. »

La Scolastique est théologie spéculative. L'ancienne Scolastique, avant le xvi^e siècle, l'était exclusivement ; la nouvelle l'est en grande partie. Elle est donc une méthode théologique qui fait avant tout usage de la philosophie : pénétrer par la spéculation les données que la théologie positive a tirées des sources de la Révélation pour déduire de nouvelles connaissances, comprendre ces nouvelles connaissances plus profondément et avec leurs aboutissants, et, selon leurs relations internes, en faire un système. Et qu'on y soit parvenu, c'est ce que reconnaissent, dans l'Eglise et en dehors d'elle, les savants impartiaux qui sont au courant de la question. Bossuet, Leibniz, Hegel et d'autres penseurs des temps modernes n'ont pas hésité à le dire. La Scolastique a su déterminer clairement les concepts, poursuivre profondément ses recherches et les exposer de manière lumineuse.

Mais, de même que la gloire de la chevalerie n'a pas été sans ombre, la Scolastique aussi a dégénéré et a été accompagnée d'erreurs. En tant que système d'école, elle n'a pas été sans défauts. L'on s'en aperçoit d'autant plus dans le domaine théo-

1. Voir *die Scholastik des Anselmus*, dans *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, Regensburg, 1839, 1^{er} vol., p. 129. Sur la notion essentielle de la Scolastique, étudier avant tout les 2 volumes de Grabmann : *Geschichte der Scholastischen Methode*. (Freiburg, Herder).

logique parce que l'on a affaire avec des vérités suprasensibles et que leur science est susceptible, en nous, (mais non en elle-même), d'un perfectionnement indéfini. Or, lorsqu'une école entreprend de contraindre les vérités divines à prendre la forme d'un système philosophique, elle court grand risque de les exténuier, de les rabaisser. Les reproches que l'on a adressés aux théologiens scolastiques des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, alors que la Scolastique avait déjà dépassé son apogée, sont les suivants : ils se seraient occupé de questions par trop subtiles, impertinentes, inutiles ; ils auraient passé leur temps à disputer les uns avec les autres, ce qui empêchait le vrai progrès et fut l'occasion d'embarras extrêmes ; le Nominalisme et le Réalisme introduisirent l'erreur dans la théologie, et, au milieu de ces luttes, les vérités de la foi elles-mêmes ne demeurèrent pas soustraites à toute atteinte. Enfin, Philosophie et Théologie en auraient été amoindries et surtout la seconde aurait perdu de sa grandeur et de sa dignité.

Mais ces reproches ne touchent que la Scolastique de la décadence, et non celle de la période glorieuse. Un saint Thomas et un saint Bonaventure dédaignent les petites questions subtiles et ne vont qu'au grand : il suffit d'avoir un peu pratiqué la *Somme* pour en être convaincu, et c'est même là un des traits qui, selon Mgr Grabmann, marquent l'individualité spirituelle de l'Aquinate. « Beaucoup de questions subtiles qui ont passé, comme un héritage fidèlement gardé, des *Sentences* du ^{xiii}^e siècle dans la littérature du ^{xiiii}^e, sont jetées par saint Thomas sous la table ¹ ». C'est aussi une accusation fausse que les Scolastiques auraient rapetissé la Théologie : les attaques des adversaires, celles des Arabes et des Averroïstes latins leurs disciples, rendaient indispensable l'emploi du système aristotélicien, indépendamment des avantages intrinsèques de ce système. Quelques Scolastiques seulement, par exemple Abélard, ont identifié la théologie spéculative avec la philosophie, abus qui fut condamné par Grégoire IX et Jean XXII et que Gerson, saint Antonin et d'autres grands théologiens ont amèrement déploré. Si certains maîtres de cette époque se sont perdus dans des subtilités, ils ont, par ailleurs, traité les grandes vérités et les mystères de la religion avec une rare solidité. Et comme, dans la théologie scolastique, l'emploi de la philosophie a été poussé aussi loin que possible, il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on constate des imperfections occasionnées par cette méthode.

Les luttes les plus graves entre théologiens scolastiques ont été causées par les nominalistes du parti d'Occam, qui était aussi un parti politique soulevé contre l'autorité ecclésiastique et qui

1. Grabmann, *Thomas von Aquin* (München, 1917), p. 28.

mettait la division dans toutes les classes de la société. Les Nominalistes tenaient les concepts de genre et d'espèce pour de simples mots dépourvus de signification intrinsèque. L'un d'eux, Roscelin, chanoine de Compiègne, enseignait que toute pensée sort de l'expérience, que seul l'individuel est doué de réalité et d'objectivité, tandis que les concepts généraux ne sont que des mots abstraits et ne prennent un sens que transportés par l'esprit dans des sujets individuels. A l'inverse, pour les Réalistes, les concepts généraux possèdent une réalité en dehors des choses concrètes, car la pensée suppose nécessairement l'être.

Or, il faut apprécier la valeur de la Scolastique, non pas d'après les disputes de ses écoliers égarés, non pas d'après la multitude de ses maîtres plus ou moins remarquables, mais d'après les hommes qui ont été véritablement les conducteurs de la pensée chrétienne. Ces hommes sont sortis de toutes les nations européennes. Saint Anselme, né à Aoste en Piémont, Pierre Lombard, saint Thomas, saint Bonaventure, Ægidius Colonna sont des Italiens ; Albert le Grand, de Cologne, est un Allemand ; Alexandre de Hales et Duns Scot sont Anglais ; les Victorins, Abélard, Guillaume d'Auvergne, Guillaume Durand sont Français. Paris était le foyer de la vie scientifique, philosophique et théologique. Les universités fondées plus tard furent organisées sur le type de celle de Paris. Et la Scolastique trouva de nouvelles patries dans les écoles de Salamanque, d'Alcalà, de Douai, de Toulouse, de Padoue, de Bologne, de Naples, de Coïmbre, etc.

Saint Anselme, archevêque de Cantorbéry († 1109) qui, dans son *Monologium* et dans son *Cur Deus homo* a traité spéculativement les plus hautes questions théologiques, peut être considéré comme le précurseur de la Scolastique. Le fondateur en est Pierre Lombard, surnommé ainsi à cause de sa patrie (Novare). C'était le recteur de l'Université de Paris, et plus tard il fut évêque de Paris († 1164). Dans son ouvrage *Libri quatuor sententiarum* il rédigea en un ordre systématique les thèses de la foi chrétienne, les soumettant à un rigoureux traitement philosophique, et défendant contre les objections, à l'aide de l'aristotélisme, la doctrine puisée dans l'Écriture et dans les Pères. Les erreurs mêmes de son temps étaient l'occasion de l'emploi de cette nouvelle méthode, car on prétendait se servir de la spéculation pour justifier le contenu de la foi. Il s'agissait, selon les expressions de Pierre Lombard, de défendre la tour de David contre les Grecs qui refusaient d'admettre que le Fils procède de l'Esprit Saint ; contre Bérenger qui proposait un enseignement erroné sur la présence de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel ; contre Gilbert de la Porrée, qui introduisait une distinction réelle entre l'essence et les propriétés des Personnes divines ; contre Roscelin, qui mettait dans la théologie son nominalisme

et enseignait le trithéisme ; enfin contre Abélard, qui voulait démontrer rationnellement les mystères.

L'œuvre du Maître des *Sentences*, comme Pierre Lombard fut appelé dans la suite, jouit d'une faveur unanime dans les écoles florissantes du moyen âge et trouva parmi les Scolastiques des siècles suivants d'innombrables commentateurs. Désormais sa méthode domine partout.

À côté de lui, il convient de citer le franciscain Alexandre de Halès (*Doctor irrefragabilis* † 1245) avec sa *Summa universalis theologiae*, qui se donne comme un commentateur des *Sentences* de Pierre, et qui introduisit dans l'École la forme syllogistique de la démonstration, que plus tard on appela scolastique. Par lui était achevée la forme spéciale de la méthode scolastique.

Le dominicain Albert le Grand (né à Lauingen, † 1280) a naturalisé la philosophie aristotélicienne et la Scolastique en Allemagne et en Italie. Thomas d'Aquin, du même ordre, qui vint à Paris et à Cologne avait suivi les leçons d'Albert et qui se montra bientôt, et là et à Rome, comme un maître très écouté, assura la méthode scolastique, par son rare talent et par la profondeur de ses écrits, la faveur universelle des écoles chrétiennes. Il composa des commentaires sur les livres les plus difficiles de l'Ancien Testament, sur Job, les Psaumes, Isaïe, Jérémie et le Cantique ; il expliqua tout le Nouveau Testament. Il commenta les œuvres d'Aristote, les quatre livres de Pierre Lombard, le traité des Noms divins attribué à Denys l'Aréopagite, et composa pour la défense de la religion chrétienne contre les Juifs et les Mahométans la *Summa contra gentiles*. La gloire la plus immense et la plus durable devait environner sa *Summa theologiae* en trois parties, où il a traité, avec autant de profondeur que de clarté, toute la doctrine de la foi et de la morale : il venait de créer là le manuel de théologie qui allait demeurer, pour tous les temps, le fondement de la science chrétienne. Tandis qu'il se mettait en voyage pour se rendre au concile de Lyon, il tomba malade en chemin et mourut, âgé de cinquante ans, à Fossanova en Campanie (1274).

Le franciscain et cardinal évêque saint Bonaventure (*Doctor seraphicus*) a connu saint Thomas et est mort la même année que lui, et il mérite aussi, pour les dons intellectuels, d'être rapproché de lui. Il a écrit des commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, des sermons et des commentaires homilétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que des ouvrages ascétiques et mystiques. C'est avec ces deux saints que la Scolastique atteint son apogée.

Saint Thomas qui de son vivant avait été si goûté comme professeur, ne fut pourtant pas exempt d'attaques au milieu de l'universelle renommée dont il jouit après sa mort. L'augustin

Ægidius Colonna († 1316) le défendit contre ces attaques et composa aussi des ouvrages originaux qui lui assurent parmi les Scolastiques une place très honorable. Naturellement la doctrine et la méthode de Saint Thomas s'imposèrent à son ordre. Le frère mineur Jean Duns Scot, écossais de naissance, à moins qu'il ne soit né à Dunston en Angleterre, qui enseigna la philosophie et la théologie à Oxford, à Paris et à Cologne (où il mourut en 1308), reçut, en raison de son intelligence pénétrante, le nom de *Doctor subtilis* et contredit saint Thomas partout là où la chose paraissait possible sans mettre la foi en péril. Pour des siècles, il y aurait désormais une école thomiste et une école scotiste. Quant à l'essentiel, quant à tout ce qui concerne la foi, on s'entendrait ; sur tout le reste, on allait discuter, mais le Concile de Trente diminuera un certain nombre de ces controverses.

Au début du xiv^e siècle, il semble que la puissance créatrice de la Scolastique soit épuisée. Dans les écoles, on va travailler et retravailler les résultats acquis, mais sans les enrichir notablement. Malheureusement, dans l'Église comme dans l'État, dans la Théologie comme dans la Philosophie, l'unité dans laquelle on avait créé de si grandes choses va de plus en plus se rompre et s'émietter.

Guillaume Occam († 1347), un homme qui a été dans l'Église cause de tant d'agitation, se présenta comme adversaire à la fois de saint Thomas et de Scot, et renouvela les erreurs des Nominalistes qui avaient été combattues, en la personne de Roscelin, par les premiers Scolastiques. Le parti formé par lui se prévalut de la protection du roi Philippe le Bel et de l'Empereur Louis de Bavière ; Occam n'en fut pas moins banni et ses ouvrages condamnés. Le dominicain Guillaume Durand, appelé *Doctor resolutissimus* († 1332), s'était aussi opposé à saint Thomas, mais il avait trouvé en Hervé († 1323) un adversaire.

Parmi les Scolastiques de cette époque il y a encore deux hommes distingués à citer, le dominicain Jean Capreolus († 1415), qui expliqua et défendit avec talent la doctrine de saint Thomas, et le cardinal légat Pierre d'Ailly, auparavant chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambrai à partir de 1397 († 1425). Ses écrits théologiques, où il défendit la doctrine de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu et combattit le gallicanisme naissant lui méritèrent une grande renommée, malheureusement compromise par une préférence accordée à l'astrologie et au nominalisme. Son célèbre disciple Gerson († 1429) tout en estimant hautement la tradition scolastique de l'école parisienne, chercha à unir la scolastique avec la mystique.

Nicolas de Cues, Allemand des bords de la Moselle, doyen de la collégiale de Saint-Florian à Coblençe, plus tard cardinal évêque

de Brixen († 1464), remarquable à la fois par la profondeur de son esprit et par ses connaissances universelles dans toutes les sciences sacrées et profanes, cherche un nouveau fondement spéculatif aux doctrines de la foi, ce qui l'amena à marquer les limites de la connaissance humaine dans la recherche de l'essence des choses.

La dégénérescence de la Scolastique, qui s'exprimait en vains sophismes, en thèses téméraires, en amusements vides, en distinctions sans importance, et aussi bien l'augmentation des connaissances historiques et naturelles exigeaient un renouvellement de la Scolastique : Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Cues, d'autres encore, y avaient fait effort, mais sans réussir pleinement. En Italie et en Allemagne on en revenait au prince de la Scolastique, saint Thomas, dont les œuvres furent imprimées plus de deux cents fois entre 1470 et 1500. « L'abbé Jean Trithemius de Wurzburg », écrivait Wimpheling en 1507, « comptait pour le plus grand bonheur de son temps que l'on commençait à se détourner, dans l'enseignement théologique, des infructueuses épluchures de mots et des arguties d'une science périmée pour remettre sur le chandelier saint Thomas, l'ange de l'Ecole »¹. La Théologie commençait à prendre un nouvel essor, et de ce renouveau l'on peut citer comme preuves, à côté de ceux précédemment nommés, beaucoup d'hommes saints et instruits qui unissaient à la contemplation la science la plus authentique, comme Denys Rickel, le cardinal Turrecremata (*Summa de Ecclesia*), saint Bernardin de Sienne († 1443), Jean de Capistran († 1456), saint Antonin († 1459), saint Laurent Justilien († 1455) et le cardinal Cajetan.

Comme le bénédictin Anselme avait été le précurseur de la Scolastique, le cistercien saint Bernard de Clairvaux († 1153) a été le précurseur de la Mystique. Il a composé principalement des écrits ascétiques et contemplatifs (*Doctor mellifluus*), et il a su unir mystique et spéculation, comme elles sont réellement unies en elles-mêmes et dans l'histoire. Saint Thomas, le prince de la Scolastique, a été aussi personnellement un grand contemplatif, et l'école mystique dominicaine a toujours voulu se rattacher à lui et s'exprimer dans les formes doctrinales créées par lui. Saint Bonaventure a été pareillement mystique et scolastique à la fois.

Pendant les périodes du bas Moyen Age, les théologiens allemands contemplatifs se sont adonnés beaucoup à la spéculation mystique, et ils dépendent tous plus ou moins de Denys l'Aréopagite : Maître Eckart, Jean Tauler, Henri Suso, Jean Ruysbrœck, Jean de Schönhofen ont suivi cette voie et ont mis en

1. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 1^{er} vol., p. 97 (Fribourg, 1883).

circulation bien des pensées pieuses et solides, mais auxquelles il semble parfois que se mêlent des principes panthéistes : l'expression sans doute a trahi leur intention, mais les réformateurs du xvi^e siècle prétendront faire de cette mystique une théosophie à leur usage.

3. Les temps modernes. — L'antique littérature revit tout entière, et dans ses propres œuvres, et dans les œuvres d'humanistes qui la continuent ; les œuvres d'art antique revoient le jour ; les études philologiques, historiques, naturelles sont en pleine floraison. Cette renaissance du savoir donne une impulsion puissante à la Théologie.

Assurément les plus remarquables scolastiques de la fin du Moyen Age, comme Nicolas de Cusa, le Chartreux Denys Ryc-
kel, Trithemius, Gabriel Biel, Geiler de Kaisersberg, étaient aussi bien versés dans la littérature ancienne et dans les sciences profanes, mathématique, histoire. Trithemius, qui connaissait bien ses classiques grecs et latins, et qui avait amassé une vaste science théologique et philosophique, était si bien chez lui dans les sciences naturelles qu'on le tenait, comme autrefois Albert le Grand, pour un sorcier et un thaumaturge. La jeunesse passionnée pour le savoir prenait là un enthousiasme sain pour l'étude des disciplines sacrées. Et les humanistes Erasme, Reuchlin, Pirkheimer, Marsile Ficin, Colet, Lefèvre d'Etaples agissent puissamment sur la science théologique ; mais d'eux part un courant trouble et déjà chargé d'erreurs.

Malheureusement l'évolution naturelle de la science fut interrompue par les grandes luttes dont la Réforme fut cause, et dans l'Église et dans l'État. Le lien fut brisé qui pendant le Moyen Age avait maintenu l'unité et l'harmonie entre les deux puissances spirituelles, l'Empire et le Sacerdoce, et qui avait été pour le bien des peuples et des âmes si utile ; les rois de France, comme Philippe le Bel, les Empereurs, comme Louis de Bavière, ont travaillé à cette scission, ils redoutent la puissance du Pape et veulent l'amoindrir ; leurs légistes s'acharnent autour d'eux à trouver des arguments philosophiques et juridiques pour séparer l'Église de l'État. Et à vrai dire, depuis l'exil d'Avignon jusqu'à Luther, il semble que tout le monde travaille, consciemment ou inconsciemment, à rompre l'unité spirituelle de la Chrétienté du xiii^e siècle. On demande à cor et à cri la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres ; les passions déchaînées s'emportent contre les institutions ecclésiastiques et même contre les doctrines de foi (Jean Huss, Wycliffe, etc.) ; la philosophie, qui jusque-là avait accepté de demeurer au service de l'Eglise, se dégage de son serment de fidélité et se déclare ouvertement contre la Révélation. Même la Mystique conduit à

l'erreur, car elle se transforme en théosophie (Pic de la Mirandole, Reuchlin, mystiques allemands). Et enfin les conceptions païennes qui revenaient au jour avec la science et l'art de l'antiquité proposaient, non seulement une forme littéraire et plastique, mais une doctrine pour supplanter les vérités chrétiennes : c'était un appel à l'apostasie.

Jusqu'ici tous les peuples d'Europe ont usé, dans la science et dans la littérature, d'une langue unique et d'une méthode unique. En face de l'universalité de l'Église et de l'objectivité de sa science, les puissances de subjectivité individuelle n'étaient pas capables de se manifester. Désormais il en va être autrement. Toute l'histoire de la formation intellectuelle, aussi bien sociale qu'individuelle, y compris l'Humanisme lui-même, a fait partie jusqu'ici de l'histoire de l'Église ; c'est la caractéristique de la période médiévale, que l'Église y est le vrai fondement de la Vérité et de la Science. Et par suite de cette constitution de la société tous les écrivains et tous les penseurs sans exception sont des clercs ou appartiennent à des corporations cléricales, par exemple aux Universités. L'Église demeure jusqu'au xvi^e siècle le corps qui porte l'âme de la civilisation européenne, et ce qui n'est pas reconnu par l'Église est sans valeur qui s'impose. Mais à partir du xvi^e siècle le savoir scientifique prend un tout autre caractère : il tend à être indépendant, à suivre sa propre voie, et, en fin de compte, à se séparer de l'Église.

Humanistes et Réformateurs s'attaquèrent pareillement à la Scolastique, mais pour des motifs opposés : ceux-ci, parce qu'ils avaient en horreur une forme littéraire et une langue si éloignées de la composition, de la phrase et du vocabulaire classiques : ceux-là, parce qu'ils rejetaient la philosophie : si la raison, suivant l'enseignement de Luther, est totalement corrompue par suite de la faute originelle, se fier à elle ne peut être que le fait d'une pensée païenne. Et par conséquent, pour les Réformateurs et les Humanistes, l'exposé spéculatif des vérités révélées, ou choque l'esprit humain, ou l'engage dans l'erreur.

Ce n'est pas que, même parmi les théologiens catholiques, il n'y ait eu aussi des luttes d'idées analogues, les uns s'attachant avec amour au beau style latin et dédaignant le rude appareil scolastique, les autres redoutant la dialectique humaine et prétendant que l'Évangile suffit pour tenir lieu de philosophie (Philosophia Christi, Erasme). Mais ces oppositions d'idées n'entravèrent pas les progrès de la Scolastique : celle-ci, au contraire, va produire des œuvres qui, en fait de richesse de pensée, en fait de diversité de matières et de points de vue, laisseront loin derrière elles les œuvres des xiv^e et xv^e siècles.

Il s'agit maintenant, pour la nouvelle théologie, de défendre contre le faux supranaturalisme des Protestants, contre leur

prétention de découvrir individuellement la foi par le libre examen, l'existence de l'Eglise et la possession par celle-ci du dépôt de la foi. Et d'autre part, contre le rationalisme antique renaissant, contre le panthéisme et le matérialisme, il faut établir les fondements de la Révélation et de l'ordre surnaturel.

La théologie apologétique et polémique passe donc au premier plan. Au début de la révolte protestante, ce sont surtout des monographies, des controverses. Une fois que la première ardeur du combat s'est un peu refroidie et que les têtes reposées apprécient mieux la nature et l'étendue des oppositions d'idées, paraissent des ouvrages systématiques et spéculatifs, tels que ceux de Bellarmin, Stapleton, Becanus, Suarez, etc.

Au milieu de ces luttes, les théologiens les plus marquants se sont vite rendu compte que les études bibliques et historiques avaient fourni aux adversaires leurs meilleures armes pour attaquer la doctrine de l'Eglise et sa divine constitution : les Protestants en appelaient toujours à la Bible et à l'histoire. Il fallait lutter contre eux à armes égales : aux Centuries de Magdebourg, Baronius va opposer les *Annales ecclesiastici*, composés sur le conseil de saint Philippe Néri. Partout dans l'Eglise catholique l'étude des saintes Écritures, de l'histoire ecclésiastique, de l'archéologie prend un merveilleux essor. Le résultat en est une démonstration péremptoire, mais laborieuse et faite d'immenses recherches, de l'authenticité et de l'intégrité de la foi catholique. Mais cette démonstration, pour être menée à bout, a exigé le secours de nouvelles disciplines théologiques. Elle a exigé, avant tout, la connaissance des langues et la pratique de la critique historique, et c'était justement ce que produisait alors la renaissance des études classiques : désormais les sources du savoir historique vont fournir la science sacrée au moins autant que la science profane : on reconnaît, on sait apprécier les principes et les moyens de la recherche en matière de Bible et d'histoire sacrée. Ce n'est pas que les grands maîtres de la spéculation chrétienne aient ignoré ces principes et ces moyens : un saint Thomas, par exemple, a su reconnaître un grand nombre d'écrits apocryphes qu'autour de lui on tenait pour authentiques ; mais très peu de gens savaient les langues (saint Thomas s'adressait à Guillaume de Moerbeke pour avoir une traduction d'Aristote sur le grec), la critique et l'histoire ne constituaient pas encore une des branches de l'enseignement théologique, et surtout les derniers Scolastiques avaient raisonné dans l'abstrait sur des collections de textes isolés, et qui, séparés des contextes, risquaient toujours d'être compris à contre-sens.

A partir du Concile de Trente commence cette nouvelle floraison théologique, pour atteindre son apogée au xvii^e siècle. Dominicains et Franciscains se mettent au travail avec une

vigueur de jeunesse renouvelée. L'ordre des Jésuites, que saint Ignace vient de fonder, dont les premiers membres ont été recrutés dans l'Université de Paris, et qui a fourni au Concile de Trente d'illustres théologiens, se joint à eux : les Jésuites, formés à la science des humanistes, cultivent avec succès la théologie exégétique et historique, et ils ne réussissent pas moins dans la théologie spéculative. C'est toujours la méthode spéculative du Moyen Age qui est employée par les maîtres des trois grands ordres, mais adaptée aux besoins du temps. Comme autrefois l'œuvre du Maître des *Sentences*, maintenant la *Somme* de saint Thomas est le texte des leçons, le livre qu'éclaircissent les Commentateurs. Seulement on ajoute à l'antique édifice d'autres constructions qui l'entourent, des bastions qui le doivent maintenir inébranlé devant toutes les attaques des Réformateurs.

Ces bastions sont édifiés avec les matériaux qu'ont extrait du sol les Humanistes et qu'ils ont ensuite taillés. Les œuvres d'un Melchior Cano, d'un Canisius, d'un Petau, d'un Tolet, d'un Maldonat, d'un Bellarmin, d'un Lessius ne sont pas seulement pleines des richesses de la nouvelle science historique et critique, elles sont écrites dans le plus pur latin et en un style aisé qui trouve pour chaque pensée l'expression sûre et juste. De même, l'exposition des vérités est à admirer dans les décrets du Concile de Trente et dans le *Catéchisme romain* composé par les théologiens et les humanistes les plus marquants (commencé par les théologiens du Concile, à partir de la 18^e session, 1562-1563, puis continué à Rome, sous l'influence de saint Charles Borromée et de saint Pie V). Ce sont là des documents immortels que le théologien doit toujours avoir entre les mains.

Tout le développement nouveau de la théologie ne fut cependant pas produit par les besoins de la lutte contre l'hérésie. L'Espagne n'avait pas été touchée par l'hérésie : or ses universités de Salamanque, d'Alcalà, de Coïmbre sont illustrées par l'enseignement de grands maîtres, dont Vittoria est l'initiateur. Melchior Cano, le fondateur de la nouvelle logique de la théologie, du traité *des lieux théologiques*, tient pour un don spécial de Dieu d'avoir été formé par les leçons d'un tel maître ¹. Ces leçons de Vittoria à Salamanque (1522-1544) ont été le point de départ d'un mouvement de pensée qui devait se propager jusqu'aux extrémités du monde chrétien : c'est à Salamanque que se sont formés Melchior Cano, Pierre et Dominique Soto, Carranza, Medina, Ledesma, Dominique Bañes, Tolet, Maldonat ; et c'est ensuite ce modèle d'enseignement qu'ont eu en vue les maîtres des universités d'Alcalà, de Valladolid, de Séville, de Coïmbre, d'Evora. En 1553, s'ouvre le Collège romain, confié aux Jésuites :

1. *De locis Theologicis*, XII, *præmium*.

l'espagnol Olave, formé à Alcalà et à Paris, y expose la première partie de la *Somme*, ce qui était une nouveauté en Italie, puisqu'ailleurs on commentait encore le livre des *Sentences* : l'influence de l'école de Salamanque va désormais conquérir l'Italie. Les instructions données par les Supérieurs de la Compagnie de Jésus avant la publication du *Ratio Studiorum* (1586) montrent ce qu'ils voulaient qu'on enseignât en théologie : ainsi Maldonat, qui est leur écho, veut que le théologien sache l'hébreu, le grec et le latin, qu'il soit capable d'enseigner la philosophie ; qu'il possède à fond les Ecritures ; qu'il soit familier avec les écrits des Pères, les décisions des Conciles, les traditions de l'histoire ecclésiastique ; qu'il ait acquis une connaissance solide des Scolastiques, et surtout de saint Thomas ; celui-là, il faudrait le savoir presque par cœur ; c'est lui qu'on doit expliquer dans les Ecoles, parce qu'il est approuvé par l'Eglise ¹. Le même idéal anime Maldonat, formé à Salamanque sous le magistère du docte et pieux Dominique Soto, ou Ledesma, préfet des études au Collège romain, et dont les travaux didactiques ont passé en partie dans le *Ratio studiorum* des Jésuites. Ainsi, les écoles théologiques des Jésuites implantèrent en Italie les méthodes de Salamanque, et ce renouvellement de la Scolastique est en entier l'œuvre des Espagnols, qui sont presque seuls à enseigner au Collège romain naissant, et même presque seuls à y étudier ².

Les Espagnols n'avaient pas non plus eu besoin d'être appelés par les novateurs à étudier la sainte Ecriture. Déjà Clément V (1511) avait institué des chaires d'hébreu, de chaldéen et d'arabe à Rome, Paris, Oxford, Bologne et Salamanque ; Paul de Burgos (+ 1453), Alphonse Tostat (1399-1455) avaient eu recours à l'hébreu. Au xvi^e siècle, Sante Pagnini et Vatable, à l'université d'Alcalà, les éditeurs de la Polyglotte *Complutensis*, posent les fondements de la critique biblique, avec Arias Montanus et Sixte de Sienne : celui-ci surtout, le plus grand des biblistes italiens du xvi^e siècle, donne, dans sa *Bibliotheca sancta*, la première des Introductions à l'étude des saintes lettres, chef-d'œuvre auquel pendant longtemps les Protestants n'eurent rien à opposer et que les auteurs catholiques mirent beaucoup de temps à égaler. Pour en revenir aux Espagnols, ceux-ci exercèrent au Concile de Trente une puissante influence : Soto, Melchior Cano, Vega, Salmeron y furent parmi les théologiens les plus écoutés ; d'autre part ils fournirent des maîtres aux universités étrangères (Collège romain ; Grégoire de Valencia à Dillingen et Ingolstadt, Maldonat à Paris, Tolet en Italie), ainsi promouvaient-ils partout l'essor de la science sacrée.

1. *Monumenta Paedagogica*, p. 864.

2. Tacchi Venturi. *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, Roma, 1910, IV, la *sacra teologia nel clero*, p. 53 et sq.

La nouvelle science biblique qu'ils viennent de fonder avec Sixte de Sienne produit de suite des œuvres si nombreuses et si éclatantes qu'à côté d'elles les productions protestantes ne comptent pas : ce sont les œuvres de Titelmann, Catharinus, Dominique de Soto, Salmeron, Tolet, Cornelius Jansen, Ribera, Maldonat, Estius, Cornelius a Lapide, Bonfrère. Leur exégèse ne consiste pas en une simple explication de mots, philologique et critique ; elle commence assurément par là, mais elle s'aide de tous les documents patristiques et scolastiques pour parvenir à l'intelligence du texte sacré et fonder ainsi inébranlablement la doctrine de l'Eglise.

L'histoire ecclésiastique la plus solide et la plus impartiale, propre à fournir bientôt une histoire des dogmes, se développe à peu près en même temps que la science scripturaire. César Baronius, oratorien, cardinal, en est le fondateur par ses *Annales* ; ses continuateurs les plus authentiques vont être des Français. C'est que la France, à partir du début du ^{xvii}^e siècle jusqu'au milieu du ^{xviii}^e, va prendre, aussi bien en théologie que dans la politique européenne, le premier rang à la place de l'Espagne. En fait d'histoire ecclésiastique et de critique des textes des Pères, les travaux des Bénédictins de saint Maur, d'un Mabillon, d'un Montfaucon, semblent presque définitifs ; il faut leur joindre les jésuites Sirmond, Garnier, Labbe (Conciles), Harduin. L'histoire des Empereurs de Tillemont, ses *Mémoires* pour servir à l'histoire ecclésiastique sont une mine de renseignements, d'éclaircissements, de discussions pour celui qui étudie la vie de l'Eglise durant les premiers siècles. L'oratorien Thomasassin rassemble les documents et les interprète concernant les institutions, la discipline, la vie intérieure et extérieure de l'Eglise ; son confrère Morin accomplit un travail analogue pour la liturgie qui est la source même de la vie intérieure, pour la Messe. Richard Simon, un autre oratorien, mais moins pondéré, moins fils soumis de l'Eglise que les deux précédents, compose la première histoire critique de la formation des livres saints et peut être considéré comme le fondateur de la critique biblique qui devait prendre plus tard un développement tellement immense. Elie du Pin, professeur à la Sorbonne, fonde la Patrologie comme discipline indépendante.

Tandis que ces branches de la théologie poussaient en tous les sens leur végétation luxuriante de rameaux et de feuilles, le vieux tronc grandissait encore, mais avec moins de puissance et de rapidité que par le passé. Le jésuite Denis Petau († 1647), qui a posé les fondements de l'histoire des dogmes, est plus historien que penseur spéculatif. Il est vrai que la défense de l'Eglise contre les Protestants, que la polémique sur les points de doctrine controversés entre catholiques ont été menées par des

hommes d'un talent hors de pair : sur ce terrain au moins l'on construit encore des monuments originaux, les œuvres du cardinal du Perron, de Pascal, de Bossuet, des jansénistes Nicole et Arnauld. Mais la théologie spéculative cesse de progresser : on fait l'inventaire des richesses passées, on les met au jour en une exposition plus claire : quel que soit le mérite des commentateurs de saint Thomas comme Goudin ou Jean de saint Thomas, on ne peut les comparer à un Cano ou à un Bañes. Ce serait plutôt la théologie ascétique ou mystique qui croîtrait alors sur le tronc dogmatique. Le siècle précédent avait vu naître en Espagne une littérature mystique dont la puissance créatrice, la rigueur didactique, la richesse psychologique et la flamme de vie intérieure ne seront jamais égalées : Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix en sont les deux noms les plus illustres. L'Espagne, après cette période héroïque, produit encore un Grenade, un Louis du Pont, un Rodriguez. Mais la langue française s'enorgueillit alors de saint François de Sales ; et après lui, le cardinal de Bérulle, le P. de Condren et les Oratoriens français sont les initiateurs d'une spiritualité peut-être un peu sèche et abstraite, mais dont on ne peut méconnaître la solidité dogmatique ni l'influence qu'elle a exercée sur la formation du clergé français. Dans les congrégations purement sacerdotales (Oratoire, Saint Sulpice), on élabore une doctrine sublime du sacerdoce, dont le P. de Condren est l'interprète spéculatif, et M. Olier l'interprète pratique : cette doctrine du sacerdoce va être l'idéal qui animera, jusqu'à nos jours, les éducateurs du clergé français.

Les écoles théologiques françaises sont celles qui les premières ont abandonné l'ancienne langue cosmopolite, le latin : suivant l'exemple du cardinal du Perron, Bossuet, Arnauld, Pascal, Fénelon écrivent dans leur langue nationale, qui devient désormais un organe approprié à la théologie et digne d'elle. Leur exemple trouvera des imitateurs en Angleterre, en Allemagne. Les littératures nationales hériteront donc de nouvelles richesses, mais par contre le sentiment particulariste des églises nationales se développera au détriment de la catholicité et le résultat en sera aussi un affaiblissement de la science : tandis qu'au Moyen Age il n'y avait qu'une seule théologie, à laquelle collaboraient, par action réciproque, tous les penseurs du monde chrétien, aujourd'hui la littérature théologique de l'Allemagne n'est connue en France que par quelques érudits, comme nos productions théologiques ne sont connues en Allemagne que par des spécialistes curieux. Et qui pourrait dire ce que gagnerait la science sacrée à une collaboration universelle des intelligences chrétiennes !

Avec la seconde moitié du XVIII^e siècle commence un déclin de la théologie. La passion de ce temps pour le plaisir, l'asser-

vissement de l'Église par des puissances politiques (Autriche, Portugal, etc.), la Philosophie qui a déclaré la guerre à Dieu, et devant laquelle se courbent avec une crainte exagérée ou un respect étrange même les théologiens ; l'influence du Rationalisme qui trouve des alliés dans des systèmes d'Églises d'Etats ennemis de l'autorité de Rome, tout conspire à affaiblir la science sacrée et à la mener à la mort. Cette œuvre de mort a en France et en Angleterre ses travailleurs les plus acharnés et les plus notoires ; elle trouve dans les pays germaniques une protection dans les prétendues lumières (Aufklärung) du Joséphisme ; on y rejette l'autorité de l'Église, on y méprise les traditions médiévales, et bientôt s'obscurcissent, même chez les bons, les vérités catholiques. Tandis que le xvi^e siècle avait combattu avant tout l'autorité doctrinale de l'Église, maintenant on s'en prend en général à tout ce qui est de l'Église, on se sépare d'elle avec éclat, on rejette ce qui est d'institution divine pour ne recevoir que la nature et la raison comme unique mesure de la pensée, de la foi et de l'action. En théologie systématique, en dogmatique, en morale, des théologiens catholiques vont nier les doctrines révélées en faveur de la Philosophie régnante (Synode de Pistoie). On aura honte d'en revenir aux sources des Pères et aux écrits lumineux des grands penseurs de ce Moyen Age, que la légende transforme en époque de ténèbres. Les principes de la Philosophie sont tenus en plus haute estime que les dogmes de la Révélation, auxquels on n'attribue une signification qu'en les habillant du vêtement des modernes systèmes philosophiques. La notion d'un ordre salutaire surnaturel se transforme, en ce « siècle de lumières », en la notion d'un ordre moral du monde, en particulier d'après Kant, ou tout au plus en la notion pâlie d'un « Royaume de Dieu ». Et l'on aime à décorer la Théologie du nom laïque de science de la religion.

Depuis longtemps déjà, les « oppositions de la fausse science », comme dit saint Paul, tendaient à séparer de l'Eglise la vraie science : une certaine philosophie, une certaine science de la nature, astronomie, physique (la Physique de Newton expliquée par Voltaire)¹ étaient employées comme machines de guerre. François Bacon de Vérulam que, malgré ses conceptions si peu cohérentes², on a voulu faire passer pour le père de la philosophie moderne, avait combattu de toutes ses forces l'Aristotélisme et la Scolastique, réclamant qu'on leur substituât l'observation de la nature, l'expérimentation, la chasse à la découverte entreprise par le savant à travers la forêt des phénomènes enchevêtrés. En fait de religion, il admettait bien l'existence de Dieu comme une hypothèse explicative de l'unité de la nature, comme

1. Bloch, *La philosophie de Newton*, ch. X, p. 522 et sq. (Paris, Alcan).

2. Fonsgrive, François Bacon. Paris, Lethiellieux.

une lueur, *scintilla scientiæ*, mais il déclarait la raison incapable de démontrer la nécessité ou la vérité d'une religion ; il ne croyait pas même qu'on pût adapter à la raison les dogmes chrétiens. L'influence de Descartes aussi avait été néfaste : lui était personnellement chrétien, et s'était toujours sincèrement défendu de toucher à la vérité sacrée des dogmes ; mais les principes qu'il posait étaient plus forts que sa volonté. Il était bien difficile de ne pas étendre à la religion, fondée sur l'histoire, le doute méthodique qu'il appliquait à tous les faits ; il avait émis la prétention de tenir pour non avenues toutes les philosophies antérieures, et de reconstruire sur de nouvelles bases l'édifice entier de la pensée. Il a fallu du temps pour que le Cartésianisme portât tous ses fruits pernicieux ; un Malebranche, associant Platon et saint Augustin à Descartes, est encore un théologien ; mais bientôt on va rompre complètement avec toute la tradition philosophique d'autrefois ; comme Descartes lui-même, on se préoccupera de chercher dans la vie présente un bonheur qui ne finirait pas, et la pensée, désormais sans règle, s'égarera dans les sentiers perdus du Déisme, du Sensualisme (Locke, Condillac), du Panthéisme. Il était impossible que les systèmes des libres penseurs, propagés au XVIII^e siècle par la Maçonnerie dont on commence aujourd'hui à reconnaître historiquement l'influence, n'atteignissent pas en quelque manière même les théologiens fidèles à la foi. Ceux-ci se placèrent, consciemment ou inconsciemment, sur le terrain de leurs adversaires : on méconnut la relation véritable de la nature à la surnature, de la liberté à la grâce, de la science à la foi. Sous le couvert des « lumières », de l'*Aufklärung*, on enseigna dans les chaires, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Autriche, un christianisme affadi, de sorte que l'incrédulité gagna une partie du peuple et aboutit à la Révolution. En Allemagne protestante, les dogmes chrétiens furent interprétés en un sens panthéiste et on ne leur attribua comme valeur que celle de promouvoir la moralité ; et, d'après la philosophie de Hegel, l'État, tenu pour institution divine, reçut la charge de remplacer le Christianisme et l'Eglise désormais superflus et de les absorber en lui.

Mais la Théologie allait renaître au XIX^e siècle, et cette renaissance, commencée depuis cent ans, n'a pas cessé de s'affirmer et nous ne sommes pas encore arrivés à son apogée : la réaction de la conscience chrétienne contre les prétendues « lumières », le retour à l'étude des Pères et aux fondements posés par les grands penseurs du Moyen Age nous ont peu à peu débarrassés des infiltrations de l'erreur. Cette renaissance se produisit en Allemagne durant le troisième et le quatrième decennium du XIX^e siècle. En Bavière, qui depuis des siècles avait été un pays de sens catholique, la réaction commença plus

tôt qu'ailleurs. Bien qu'encore embarrassé par les idées de son temps, Sailer y réveilla la conviction chrétienne et la vie chrétienne : lui-même était profondément pieux et extrêmement savant, il forma un clergé capable et fraya la voie à une intelligence plus profonde de la nature intime de l'Eglise. Dans les pays de langues latines, saint Alphonse-Marie de Liguori, par la clarté et la sûreté de sa foi, par sa science si humble et si simple, agissait plus puissamment qu'on ne le croirait de la part du fondateur d'un institut de missionnaires pour les ouvriers et les paysans : mais précisément en vue des missions et de la direction des consciences, il travailla la théologie morale et, en particulier, la casuistique, avec une maîtrise qui lui ont obtenu d'être déclaré docteur de l'Eglise. L'Italie ne devait pourtant pas être le pays où la renaissance religieuse serait la plus active au point de vue scientifique : ce devaient être l'Allemagne et la France, avec l'Angleterre. Walter, à partir de 1822, et Phillips tirent la science du droit ecclésiastique de l'état d'abaissement, on pourrait dire de l'état de laïcisation, où elle était tombée au temps du déclin de l'Empire germanique. Joseph Görres, K.-H. Windischmann, Gügler, Mœhler, Döllinger approfondissent et enrichissent les recherches historiques. Mœhler († 1838), que l'étude des Pères avait orienté vers la théologie positive, fit de la Patrologie et de la Symbolique, que pour la première fois il exposait aux catholiques d'Allemagne, un bien commun des théologiens. Klee († 1840) travailla à la fois l'histoire des dogmes et la dogmatique, que Liebermann traita ensuite de manière plus positive, et Staudenmaier († 1856) de manière plus spéculative. Tous ces hommes ont été les lumières des sciences religieuses en Allemagne, et le grand mouvement de pensée, inauguré par cette école de Tübingen, a été le principe des grandeurs du catholicisme allemand, de son activité sociale, et encore aujourd'hui de sa fécondité scientifique.

Dans le même temps que la renaissance allemande, la France était le théâtre d'un renouvellement religieux extraordinaire dont il est encore impossible d'apprécier la puissance et la fécondité, car il est bien loin d'avoir porté tous ses fruits, et la magnifique floraison théologique actuelle en est le résultat et promet pour l'avenir des fruits encore plus abondants. Aussitôt le calme revenu après la tempête révolutionnaire, la France a eu des saints qui ont travaillé à rebâtir sur les ruines ; des congrégations sont nées en si grand nombre et si ferventes que leur histoire fait penser à celle des moines du iv^e siècle ou du haut Moyen Age, et ce grand mouvement de piété ne pouvait pas ne pas entraîner un mouvement égal de pensée. Les conférences apologétiques de Frayssinous († 1841) en sont la première manifestation célèbre, mais ces conférences valent sans doute plus par le bien

qu'elles ont fait que par leur originalité. Nous devons plutôt admirer dans le petit cénacle de la Chesnaie, dans Lamennais, Gerbet, Lacordaire, Montalembert, l'aurore du jour éclatant qui nous illumine aujourd'hui. Lamennais a pu quitter l'Eglise, Lacordaire est plus orateur que théologien, Montalembert est un historien et un orateur parlementaire, Gerbet n'est pas un penseur de premier plan : n'importe, c'est de là qu'est partie l'étincelle : ainsi, les historiens de l'ordre dominicain n'hésitent pas à faire remonter à Lacordaire l'honneur de l'admirable travail scientifique qu'ils accomplissent sous nos yeux¹. Les Jésuites français, dont les œuvres en toute espèce de sciences religieuses sont aussi tellement remarquables depuis trente ans, attribuent cette fécondité aux ouvriers de la première heure qui ont rétabli leur ordre en France au début du XIX^e siècle : les Pères de la Foi, il est vrai, sont antérieurs à l'époque brillante de la Chesnaie ; mais ils ont commencé par être avant tout des missionnaires, et serait-ce trop hardi de croire que la grandiose entreprise apologétique de Lacordaire a agi indirectement sur les générations plus récentes de jésuites ?

Tandis que l'œuvre des théologiens de Tubingue est proprement une œuvre dogmatique, l'œuvre des Français du même temps est avant tout apologétique : Lamennais et Lacordaire sont préoccupés avant tout de restaurer les fondements de la foi que les Philosophes et les Encyclopédistes ont tâché depuis cent ans de détruire. Tout au plus compose-t-on en France des manuels de théologie à l'usage des séminaires, manuels réduits, pauvres de doctrine et de textes. Et cependant, avec la renaissance de l'apologétique, il y a, en France et ailleurs, une renaissance des disciplines auxiliaires de la théologie, renaissance qui prépare et annonce la grande renaissance de la dogmatique. En France, les travaux bibliques du sulpicien Le Hir sont parfaitement exacts et solides. En Italie, le barnabite Carlo Vercellone donne avec Cossa une édition très soignée du *Codex Vaticanus*. Et partout l'histoire ecclésiastique prend un puissant essor ; nous avons mentionné Montalembert (*les Moines d'Occident*). Ozanam, en ramenant à la lumière les plus pures fleurs de la poésie du Moyen Age, invite ses contemporains à scruter le terrain qui a produit de telles fleurs, et ce terrain est la théologie thomiste (*Les poètes franciscains en Italie, la Philosophie de Dante*, etc.). A côté d'histoires générales de l'Eglise, de monographies sur les grands Papes et les grands saints, on écrit alors des histoires spéciales de pays déterminés ou de diocèses, histoires connues des seuls érudits, mais dont le mérite et la jeu-

1. Voir Jacquin, O.-P. *Le frère prêcheur*. V. Bernadot, O.-P., l'ordre des frères prêcheurs.

nesse sont restés pour nous tels qu'au jour de leur impression : par exemple, l'*Afrique chrétienne* de Morcelli (1816), l'*Hispania sacra* de Merino († 1834), l'*Histoire des évêques d'Augsbourg* de Placide Braun († 1829), celle du diocèse de Ratisbonne de F. Janner, la *Franconia sancta* de J.-B. Stamminger. Dans le domaine de la Patrologie surtout, le cardinal A. Mai a mérité de notre part une reconnaissance immortelle pour la découverte et la publication de nombreux documents. D'autres érudits marcheront sur ses traces : Jean-Baptiste de Rossi va faire revivre la Rome souterraine, et, avec les monuments funéraires, presque toute l'existence des premiers chrétiens d'Italie.

Ainsi se préparait, par les disciplines annexes, le renouveau de la Théologie elle-même. Jamais sans doute elle n'avait cessé de produire des œuvres distinguées : le Concile du Vatican fut, en effet, l'occasion pour les évêques et pour leurs théologiens de montrer leur savoir, et on a pu écrire de ce Concile une histoire qui est une histoire doctrinale¹ ; d'autre part, l'œuvre dogmatique d'un Franzelin ne saurait être passée sous silence même dans un résumé aussi bref que celui-ci. L'*Encyclique Æterni Patris* de Léon XIII (4 août 1879) allait enfin donner son essor à la spéculation théologique. Si l'on essaie de deviner ce qu'aurait pu être, sans cette encyclique, la science catholique, on suppose qu'elle serait revenue à la spéculation dogmatique : il est impossible, en effet, de travailler la Bible et l'histoire religieuse, il est impossible de travailler pratiquement pour Dieu par les œuvres, sans réfléchir sur les données de la Révélation et sur les principes de l'action surnaturelle : tout puissant mouvement religieux engendre une réflexion théologique. Seulement, cette réflexion aurait été du genre de celle de l'école de Tubingue : des écrivains distingués auraient éclairé, pour quelques années, leurs compatriotes ; ce n'aurait pas été un mouvement de pensée universel, catholique et capable, par sa puissance et son ampleur, de s'égalier à la vie même de l'Eglise.

Or, c'est justement l'effet de l'encyclique *Æterni Patris*, en restaurant le Thomisme, de renouer la tradition d'une pensée catholique continue, de celle qui a inspiré et réglé toutes les grandes œuvres de spéculation vraiment catholique, depuis les Pères jusqu'au xvii^e siècle. L'interruption causée par le Cartésianisme adopté en partie par les théologiens français, causée surtout par l'influence de la « Philosophie » du xviii^e siècle et par une secrète honte de suivre les Scolastiques tant décriés par elle, est comblée désormais ; Léon XIII a voulu que les penseurs catholiques prissent Thomas d'Aquin, non seulement pour le témoin fidèle des croyances de l'Eglise, pour l'interprète sûr et

1. Granderath. *Histoire du Concile du Vatican*.

modéré de ses dogmes, mais aussi pour le philosophe qui fournit les principes les plus propres à défendre la doctrine révélée et à l'approfondir. Ce faisant, Léon XIII résumait, en quelques pages lumineuses, les services rendus par l'Aquinate à la théologie et les approbations innombrables données par ses prédécesseurs et par les Conciles aux principes et à la méthode du Docteur Angélique, approbations si fermes qu'aujourd'hui il y a lieu de préciser la valeur de l'autorité de Thomas d'Aquin comme argument théologique ¹.

Dès son apparition, l'*Encyclique Æterni Patris* ralluma la flamme thomiste qui brûlait toujours dans les cloîtres dominicains et dans maintes écoles de théologie ; mais le monde y prêta moins d'attention qu'à l'encyclique sur la condition des ouvriers et à d'autres actes du grand Pontife. Et elle trouva, dans beaucoup de groupes de penseurs catholiques, des dispositions latentes ou des opinions arrêtées qui risquaient d'en compromettre le résultat. D'une part, maints érudits, habitués aux méthodes positives des sciences historiques, philologiques, sociales, n'estimaient utiles que les monographies portant sur des faits : l'exégèse, l'histoire des dogmes, la Théologie positive avaient un sens pour eux, mais ils tenaient pour des billevesées les théories spéculatives. Cet état d'esprit a été presque universel, vers l'année 1900, parmi les générations qui se formaient à l'étude ; et à ce compte, on aurait passé toute sa vie à regarder l'extérieur de l'édifice chrétien sans jamais en franchir le seuil pour en comprendre la structure intime. D'autre part, la philosophie scolastique passait, dans l'esprit de ceux qui admettaient comme indiscutables les postulats de la philosophie moderne, pour un produit suranné. En même temps, une généreuse tentative était faite d'une apologie du Christianisme, apologie fondée sur les exigences de l'action, vie intérieure et déploiement extérieur total de la vie : cette apologie, pour être efficace, prenait pour point de départ l'état d'esprit, les dispositions psychologiques, les principes intellectuels de ceux qu'il s'agissait de gagner : elle était, selon l'expression de M. Fonsegrive, une « apologétique en fonction du temps ». Seulement, tandis que pour les uns l'acceptation des postulats de la « pensée moderne » était provisoire et devait aboutir à les dépasser, pour d'autres cette acceptation était totale (par exemple, principe d'immanence : que la pensée ne saurait rien accepter qui ne vienne d'elle-même ; principe d'ailleurs ambigu et qui, selon le sens qu'on lui donne, est parfaitement évident ou aboutit à isoler totalement l'âme ou à l'identifier à toutes choses). Ajoutons que la nouvelle apologé-

1. Berthier. *Sanctus Thomas Aquinas doctor communis Ecclesiae*, Rome, 1914. Szabo, die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie, Rome, 1919.

tique posait des problèmes nouveaux, dont les données avaient reçu un sens assez différent dans des discussions très anciennes et très éloignées de notre manière de penser (rapports de la nature et de la grâce, discutés dans les controverses pélagiennes, au ^{ve} siècle, contre les Protestants au ^{xvi}^e siècle, et les Jansénistes au ^{xvii}^e) : les solutions ne pouvaient s'imposer dès l'abord. Enfin, chose infiniment plus grave, quelques penseurs catholiques s'étaient laissé gagner complètement par les doctrines les plus subversives du protestantisme le plus libéral, et ils travaillaient en secret, sous le couvert d'un voile qui allait bientôt tomber, à gagner les théologiens fidèles : Tyrrell proposait une religion en esprit assez parente de celle de Schleiermacher, et Loisy, une fois démasqué, adopterait à peu près les théories sociologiques de la religion.

Il y eut donc, aux premières années de notre siècle, une fermentation intense de la pensée religieuse parmi nous. Il serait prématuré d'en résumer l'histoire ; mais nul doute que cette histoire, quand on la pourra suivre de sommets plus reculés et plus élevés, ne présente, avec un immense intérêt, les enseignements les plus importants. Essayons seulement de marquer les directions dans lesquelles s'engage actuellement la pensée et le travail de nos théologiens.

D'abord, cette opinion que seules comptent les monographies d'érudition, que la théologie doit être uniquement positive et qu'on perd son temps à approfondir le dogme, a totalement disparu : nous avons honte aujourd'hui d'avoir tant appris de grammaire ou colligé de leçons de manuscrits, d'avoir tellement amoncelé de textes hébreux, grecs et latins, et d'avoir si peu avancé dans l'intelligence des vérités qui sont notre lumière : *lucerna pedibus meis verbum tuum. Intellectum da mihi, et vivam*. On reprend la suite des grandes écoles du passé, école thomiste de Capreolus, de Bañez, école des jésuites qui pourtant se rattachent moins à Molina qu'à Suarez ; il y a même de nouveau une école scotiste. Et, pour preuve de cette vitalité, nommons les revues principales de théologie de langue française, la plupart fondées récemment, et dont l'ampleur d'information, l'excellente tenue littéraire, l'originalité des aperçus, font le plus grand honneur à la pensée catholique française : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *Revue thomiste*, *La vie spirituelle* (école dominicaine), *Etudes*, *Recherches de sciences religieuses* (école jésuite), *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg). A côté des cours complets de théologie, paraissent des traités spéciaux, dont les plus marquants sont encore consacrés aux sujets les plus controversés récemment : l'apologétique, la foi, l'Église. Le traité du Père Garrigou-Lagrange sur Dieu, tout en apportant des solutions aux problèmes les plus contempo-

rains, traite la question du concours divin et de la liberté humaine selon les principes de l'école thomiste : seulement, tandis que le même problème, agité il y a une quarantaine d'années par le Père de Régnon et l'abbé Gayraud, semblait une argumentation désuète aux témoins de leurs joûtes, aujourd'hui l'intérêt s'y attache comme à une question vivante. Nul doute qu'après le traité de Dieu, on ne reprenne aussi par la base ceux de la Trinité, du Verbe incarné, de la grâce : la variété des sujets traités dans les récentes études de détail ¹ fait déjà prévoir l'orientation de l'avenir, et bientôt les grands cours de théologie publiés au xix^e et au xx^e siècle, comme celui du cardinal Billot, au lieu d'être isolés comme des blocs erratiques charriés bien loin de leur origine, apparaîtront comme des fleurs au haut des branches de l'arbre qui envoie la sève.

Le second caractère du mouvement théologique actuel est son unité, due à une inspiration thomiste. Jamais, sans doute, les principes philosophiques de l'Aquinate n'ont été aussi universellement admis dans l'Eglise. Les Papes Pie X, Benoît XV et Pie XI ont continué sur ce point les enseignements et les conseils de Léon XIII ; et si la légitime liberté des écoles catholiques se maintient, toutes ces écoles communient néanmoins dans le culte rendu à saint Thomas et dans l'usage de sa méthode et de ses principes. On peut dire qu'aujourd'hui les opposants au thomisme ont cessé d'élever la voix ; tout au plus essaie-t-on de rejeter la tradition des commentateurs de saint Thomas, et de donner, de la doctrine de celui-ci, des interprétations peut-être plus nouvelles que fidèles ².

Ce rajeunissement et ce triomphe du thomisme n'empêchent pas le mouvement théologique actuel de continuer toujours, mais avec plus de calme et de sécurité, la recherche apologétique anxieuse qui a tant passionné il y a trente ans. L'épuisement des adversaires qui, parlant des langages différents, n'arrivaient pas à se comprendre mutuellement, les préoccupations de la grande guerre ont arrêté la production des articles, des attaques, des ripostes. Là aussi, il s'est fait une manière d'« union sacrée » ; et il est probable que, de part et d'autre, les écoles opposées ont appris à entrer dans la pensée de leurs adversaires d'hier. Sur-tout, des résultats sont désormais acquis : un nouveau traité de théologie, celui de la préparation à la foi, entrera bientôt dans la composition de nos manuels ; et à leur tour ces thèses acquises serviront de point de départ à des recherches ultérieures.

Quant au « modernisme » doctrinal, il n'existe plus. La tenta-

1. Voir, par exemple, les Bulletins de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, ceux des *Recherches de Science religieuse* et de la *Revue des Sciences religieuses*.

2. Voir les discussions soulevées par les ouvrages récents de M. Durantel.

tive de Tyrrell et de Loisy d'interpréter les dogmes chrétiens en les vidant de leur sens surnaturel était si incroyable que certains la croyaient irréaliste. Les événements ont prouvé qu'il ne s'agissait pas là d'une hérésie imaginaire : les actes énergiques de Pie X ont séparé de l'Eglise quelques prêtres incroyants, ils ont préservé la Théologie, soit de la conspiration sournoise de ceux qui la voulaient falsifier, soit du danger de perdre son temps et ses forces en défendant sa raison d'être et sa signification.

Peut-être enfin, pour marquer encore un caractère de la pensée théologique actuelle, pourrions-nous dire que les sciences auxiliaires fournissent leur aide avec plus de générosité et une meilleure méthode. Il a semblé, vers les dernières années du XIX^e siècle, que chacune de ces disciplines revendiquait une indépendance absolue, et se considérait elle-même comme une fin en soi : l'exégète, par exemple, prétendait n'être que philologue ; l'historien, selon les cas, prétendait n'être qu'épigraphe ou paléographe ; et leurs travaux n'apportaient souvent au théologien rien d'utilisable. Sans doute, toute recherche scientifique est légitime et bonne, et la science perdrait sa raison d'être si elle voulait être utilitaire. Seulement, à côté des recherches purement désintéressées, il faut aussi des travaux qui utilisent les résultats d'une science au profit d'une autre science, et il est bon aussi que les manœuvres soient dirigés par des architectes : autrement, les tailleurs de pierre passeront leur temps à extraire et à équarrir des blocs qui ne correspondent pas au plan d'un édifice dont la construction est urgente. Or, les recherches les plus érudites de nos biblistes, de nos historiens, sont pleines de pensée : ainsi, par exemple, des commentaires de l'Épître aux Romains, de l'Épître aux Galates, nous font pénétrer dans l'intime de la théologie de saint Paul¹ ; l'histoire des rapports entre l'Eglise et l'Empire romain, entre l'évêque de Rome et les autres évêques, nous livre l'origine divine et la conservation providentielle du dogme de l'autorité et de la catholicité de l'Eglise² ; les publications de textes liturgiques inconnus, inaccessibles, suscitent toute une théologie liturgique, se continuent par des « journées liturgiques » et renouvellent la piété des jeunes. Bien entendu, ces œuvres plus théologiques, plus près de la vie des âmes, ne doivent pas nous faire oublier les monuments plus anciens, dont le plan n'est pas théologique, mais qui fournissent leurs matériaux inépuisables. Et d'ailleurs les travaux grandioses d'un de Rossi, d'un Mgr Duchesne, ont des continuateurs ; de même en matière de sciences bibliques, on prépare les synthèses futures par les analyses les plus minutieuses. L'Ecole bibli-

1. Lagrange, *Épître aux Romains. Épître aux Galates*.

2. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme. La paix constantinienne et le catholicisme. Le catholicisme de saint Augustin. Le siège apostolique*.

que de Jérusalem, l'Institut biblique de Rome, avec les maîtres et les élèves qui gravitent autour d'eux, étendent sans cesse le domaine de leur science et le cercle de leur influence ; l'Institut oriental, nouvellement fondé, va faire couler plus abondante la source de la Théologie grecque et syriaque.

Si l'on osait risquer une comparaison en ce qui concerne l'avenir, on dirait que le mouvement théologique actuel rappelle celui qui suivit le concile de Trente et qui aboutit aux gloires du xvii^e siècle. Comme alors, l'hérésie est vaincue, les penseurs catholiques lui ont rompu en visière ; érudition, philologie, histoire, sciences auxiliaires, sont cultivées avec passion, mais au service de la vérité révélée ; de nouveaux problèmes vont faire ajouter à la Théologie un autre traité préliminaire ; et la spéculation dogmatique, se rattachant directement à saint Thomas, poursuit son travail séculaire avec plus de sécurité et d'unité que jamais.

APPENDICE II

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE L'INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE

1. — **L'Antiquité.** La réflexion sur la science n'a lieu qu'une fois la science faite : les traités de logique, de philosophie des sciences, n'ont jamais paru qu'après que le développement scientifique avait mis suffisamment en lumière les principes et les méthodes. A plus forte raison une carte d'un territoire scientifique, un guide pour s'orienter parmi des disciplines connexes, correspond à un besoin que fait naître la complexité de ces disciplines. L'Introduction à la Théologie ne pouvait donc se constituer avant la grande époque des docteurs du Moyen-Age. Les questions de leurs Sommes qui traitent de la Théologie en général sont, en effet, des sortes d'Introductions à la Théologie. Mais pour eux Théologie est science du nécessaire, métaphysique de Dieu, de la Création et de l'histoire, et ils ne sont pas encore contraints, par la lutte contre les Protestants qui mettent en question les sources mêmes de la foi, de rattacher étroitement à la Théologie les sciences historiques auxiliaires. C'est pourquoi l'Introduction à la Théologie trouve seulement au xvi^e siècle sa forme scientifique. L'illustre dominicain Melchior Cano en est le fondateur, par son « *de locis theologicis* », dont l'érudition sûre, la pensée scolastique solide, la noble élégance latine font un livre perpétuellement jeune.

Nous pourrions donc commencer cette esquisse avec Cano, et après lui passer rapidement aux auteurs qui, au xviii^e siècle et surtout au xix^e, ont écrit des traités d'Introduction à la Théologie avec une claire conscience du but à poursuivre et des moyens à employer. Cependant, même dans les périodes de l'Antiquité et du Moyen-Age, le besoin s'est fait sentir, mais moins précisément, de renseigner sur le contenu et sur les méthodes des sciences religieuses. Les ouvrages composés pour satisfaire ce besoin ne correspondent qu'en partie à ce qu'est pour nous une Introduction, une Méthodologie, une « Encyclopédie » ; souvent ils ont aussi d'autres buts et traitent de beaucoup d'autres choses. Il y aura quand même intérêt à les men-

tionner, à voir, dans les grandes lignes, comment peu à peu s'est précisée la notion d'une Introduction. N'étant point spécialiste en ce genre d'histoire, nous nous aiderons, dans les pages qui suivent, de l'Encyclopédie de Kihn et de celle de Krieg.

Le *περὶ ἱεροσύνης* de saint Jean Chrysostome est un dialogue sur la dignité des prêtres, sur ce qu'exige leur ministère de prédicateur, de pasteur, de prêtre, en somme un écrit de morale et de piété où il serait vain de chercher des leçons de science. Le grand orateur y insiste sur la nécessité d'avoir été formé à la dialectique et à l'éloquence : à ce titre, son dialogue doit figurer ici. Le *de officiis ministrorum* de saint Ambroise, à plus juste titre, a droit d'être cité, car il constitue une véritable introduction à l'étude religieuse des questions morales. Ce n'est là, il est vrai, qu'une petite partie de ce qu'est pour nous une Introduction. Au contraire, saint Augustin nous a donné, dans son *de doctrina Christiana*, une Méthodologie pour l'étude de l'Écriture sainte, Méthodologie qui est aussi en partie une Théologie Biblique. Les trois premiers livres contiennent une théorie de la signification et de l'interprétation de l'Écriture : le premier en expose le contenu doctrinal ; le second, les moyens d'expression du sens et les instruments à employer pour le reconnaître ; le troisième, les principes qui servent à comprendre les passages difficiles et les figures ; le quatrième, la manière de prêcher l'Écriture Sainte. De la part de l'interprète de l'Écriture, Augustin demande la connaissance de l'hébreu et du grec, l'usage des versions grecque et latine, et estime que l'histoire, la géographie, la dialectique, la rhétorique et la philosophie sont d'un usage indispensable pour l'exégète et pour le théologien.

Junilius Africanus (+ 522), officier de la Cour de l'empereur Justinien, nous a laissé une introduction à l'Écriture Sainte d'après les leçons d'un professeur Paul de Nisibe : *Instituta regularia divinæ legis*. Les matériaux en sont riches et l'ordonnance logique harmonieuse. Une introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament (livre I, ch. 1-10), une théologie biblique (I, ch. 11-20 et II, 1-25) en forment les deux parties. Canon de l'Écriture, sens, auteurs ; puis Dieu, la Trinité, le monde, l'action humaine, les prophéties et leur accomplissement ; enfin les sources de la connaissance de la Révélation, les principes pour entendre l'Écriture, son inspiration : c'est déjà, on le voit, toute une méthode pour travailler les sciences sacrées.

Cassiodore le Sénateur (+ 569) ouvre, avec ses *Institutiones divinarum et saccularium litterarum*, la série des œuvres encyclopédiques qui seront le gloire du Moyen Âge. Le premier livre est consacré à la science divine, le second à la science profane. L'auteur nous guide d'abord dans les études théologiques, dont

la Sainte Écriture est le centre ; il nous renseigne ensuite sur les sept arts qui sont les degrés par lesquels on monte vers la science sacrée. Il nous dit la division, la grandeur, l'utilité de celle-ci ; il nous recommande de lire Flavius Josèphe, Eusèbe, Rufin, Orose ; il nous recommande l'étude des Pères, Cyprien, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin. Ainsi formés, les moines pour lesquels il écrit seront aptes à pénétrer dans les profondeurs de l'Écriture, de laquelle vient toute sagesse, même toute sagesse profane. Cassiodore pense aussi aux moines qui ne peuvent se livrer à l'étude : à ceux-ci, il donne des conseils sur la culture des champs et des jardins, sur le travail des copistes, qui transcrivent les Livres Saints et les livres de théologie. Après avoir recommandé l'étude des herbes et de la médecine pour soigner les malades, il clôt son premier livre par une exhortation à la vertu et par une prière (Migne Patr. lat. T. 70).

Dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville, ce sont les matériaux accumulés qui nous intéressent : on a pu dire que son ouvrage est un dictionnaire des connaissances de son temps. Braulio, à qui l'ouvrage est dédié, l'a partagé en vingt livres : on y trouve des extraits de toutes sortes d'auteurs païens et chrétiens, grecs et latins, parfois perdus : le Moyen Age y a puisé comme à une source de toute sagesse. Les trois premiers livres traitent des sept arts ; le quatrième de la médecine ; le cinquième des lois et des temps, avec une brève chronique de l'histoire du monde jusqu'à l'empereur Heraclius. Avec le sixième livre, nous entrons dans les sciences sacrées ; l'inspiration et les auteurs de l'Écriture Sainte, les bibliothèques ; Isidore a placé là un cycle pascal. Le septième livre traite de la Sainte Trinité, des Anges, des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, de tous les degrés de la hiérarchie de l'Église.

2. — **Le Moyen Age.** Si l'antiquité finissante a rassemblé les matériaux avec lesquels seront bâties les Sommes du Moyen Age, elle n'a pas encore formé le plan de ces constructions grandioses. Le travail de conservation, de tassement, dirions-nous, qui caractérise l'époque carolingienne prépare de manière directe les fondements des édifices. C'est déjà l'intention que manifeste expressément Raban Maur quand il dédie à son ami l'évêque de Mayence son *de institutione clericorum* : « il m'est venu à la pensée, dit-il, selon la manière des anciens qui ont beaucoup écrit sur la nature physique et sur les étymologies des mots, de composer pour vous un petit livre, sur ce que doivent savoir et posséder ceux qui veulent s'approcher des saints ordres, *quid eos scire et habere conveniat, qui ad sacrum ordinem accedere volunt*. Le premier livre de l'ouvrage est consacré à l'Église et à sa constitution, aux degrés de la hiérarchie, aux

sacrements ; le second, à la prière liturgique, à la pénitence, aux fêtes, au chant de l'Église, aux livres et aux auteurs de l'Écriture Sainte, à la confession de foi, aux hérésies. Là, il s'attache beaucoup aux Pères, comme déjà il l'avait annoncé dans sa préface. Bien davantage encore dans le troisième livre, où il suit le *de doctrina Christiana* d'Augustin. Là il indique au clerc les sciences qu'il doit étudier, les vertus qu'il doit pratiquer. Raban Maur expose alors le Canon de l'Écriture, les règles d'interprétation ; comment il faut user de l'Écriture pour instruire le peuple ; quelle aide on peut trouver dans la science profane, c'est-à-dire dans les sept arts et dans la philosophie, surtout celle de Platon.

L'essor que prennent les écoles au ^{xiii}^e siècle appelle l'attention sur la forme de l'enseignement, sur la forme de la science. Tandis que Raban Maur indiquait le contenu de ce qu'il faut apprendre, n'insistant qu'accessoirement sur la division et sur la méthode, Hugues de saint Victor, l'homme le plus savant de son temps (sui temporis Augustinus) à la fois logicien exact et admirable mystique, donne à l'une de ses œuvres le titre de *Didascalion seu eruditio didascalica*. Il s'agit bien là de chercher l'unité du savoir humain, et, en particulier, dans les livres IV-VI, celle des sciences sacrées.

La question d'ailleurs se posait au Moyen Age, aussi bien que pour nous, d'organiser le savoir, de dresser une classification des sciences. Mgr Grabmann a publié, dans sa *Geschichte der scholastischen Methode*, d'intéressants exemples de telles classifications ¹. Par ailleurs, les Sommes de théologie devaient expliquer la nature de la théologie, sa dignité, ses principes : la première question de la 1^a Pars de saint Thomas peut être considérée, de ce chef, comme une Introduction à la Théologie. Bien entendu, la Théologie est prise en son sens strict, comme la connaissance métaphysique de Dieu, de son œuvre, de son action : on admet, avec Aristote, qu'il n'y a science que du nécessaire, et par conséquent les disciplines auxiliaires de la Théologie ne font pas partie de la science. Encore faut-il reconnaître qu'en fait les Encyclopédistes, comme Vincent de Beauvais, consacrent à l'histoire une grande partie de leur œuvre : à côté du *Speculum naturale* et du *Speculum doctrinale* il y a le *Speculum historiale*, racontant en trente et un livres l'histoire du monde jusqu'en l'année 1254.

Selon les théologiens formés à l'école d'Aristote, selon saint Thomas, chaque groupe de sciences, chaque degré de la connaissance humaine vaut par soi, possède les principes de sa vérité, tout en étant fondé ontologiquement sur la Vérité Première qui

1. Voir notre chapitre sur la Théologie et la classification des sciences, p. 125.

est Dieu. Il y a lieu, pour interpréter les données de la Révélation, d'user de toutes les ressources du savoir humain : l'« humanisme » grec ¹ absorbé totalement par l'Aquinat est le fondement qui était tout prêt à porter l'édifice surnaturel qui l'achève, mais ce fondement, bien que tout prêt et déjà comme disposé à porter la foi, se tenait déjà solidement. Selon les théologiens de l'école de saint Bonaventure, les différentes « lumières » du savoir sont, non seulement en leur origine ontologique, mais même pour notre connaissance, les rayons partis d'un même foyer, et à travers les degrés de la science, notre esprit doit reconnaître l'émanation, plus ou moins claire ou obscure, de la lumière surnaturelle. Les opuscules de saint Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum*, surtout *de reductione artium ad theologiam*, exposent ainsi, avec brièveté et magnificence, une doctrine de la connaissance théologique et une Introduction à la Théologie. Sans vouloir opposer l'un à l'autre les deux si grands docteurs qu'un Pape a appelés les *duo candelabra lucentia*, les *duo oliva virentia*, on doit reconnaître, avec M. Gilson, que la doctrine de l'un et celle de l'autre sont les deux interprétations possibles du christianisme ².

Citant le texte de saint Jacques : « omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre lumen », saint Bonaventure montre que toute illumination, que toute connaissance doit être rapportée à Dieu, source de toutes lumières. Quelles sont ces lumières ? Encore qu'en nous l'instrument de la connaissance, la raison, soit un, on a le droit de parler de lumières multiples, de quatre voies différentes pour arriver à connaître. Il y a d'abord la lumière extérieure, celle qui vient du soleil et frappe nos yeux (*lumen exterius*) : on s'en sert pour les œuvres de nos mains, pour les arts mécaniques ³. Ensuite, il y a la lumière inférieure (*lumen inferius*) : c'est la perception sensible, nous procurant les connaissances empiriques, nous enseignant que les choses sont. Bien supérieure est la lumière intérieure, la raison, nous enseignant les causes et les principes, le pourquoi des choses. Par cette lumière nous atteignons les intelligibles, les causes de l'être ; et ici le Docteur Séraphique expose le système du savoir naturel, depuis les sept arts jusqu'à la métaphysique. Mais toutes les sciences ont leur unité dans la connaissance théologique et ne sont que des degrés pour monter jusque-là.

1. C'est M. Gilson qui définit la morale de saint Thomas : un « humanisme chrétien », dans son volume sur saint Thomas (collection « les moralistes chrétiens », Gabalda).

2. Étienne Gilson. Saint Bonaventure (conclusion du livre) (Paris, Vrin, 1925).

3. Sur le rôle si important de la lumière physique dans la théorie bonaventurienne de la connaissance, on lira le chapitre que M. Gilson lui a consacré.

Or, cette lumière suprême (*lumen superius*) est celle de la Révélation. Telle que Dieu nous la départage, cette lumière nous fournit une triple connaissance : 1^o sur le Verbe qui apporte la Révélation : c'est la Dogmatique ; 2^o sur l'ordre de la vie : c'est la morale ; 3^o sur l'union de Dieu et de l'âme : c'est l'ascétique et la mystique. En dressant un plan du savoir plus cohérent que tous ceux proposés avant lui, en montrant les sciences superposées comme des degrés successifs, jusqu'à la théologie pour laquelle tout est fait et de qui tout dépend, le grand docteur franciscain a sans doute fourni la contribution la plus importante du Moyen Âge à l'Introduction à la Théologie.

Avant de passer aux temps modernes, nous citerons le chancelier de l'Université de Paris, le pieux Jean Gerson (+ 1429), si préoccupé de la réforme de l'Église et de l'importance des études théologiques : il a écrit deux lettres *de reformatione theologiæ*.

3. — **Les temps modernes.** La renaissance de la philologie classique, la nécessité de recourir au texte original de la Bible et de défendre par l'histoire la Tradition contre les Protestants, va faire apparaître, au début du xvr^e siècle, l'importance souveraine des disciplines auxiliaires de la Théologie. Les uns, soucieux uniquement des besoins du moment, et dépréciant à l'excès la Scolastique finissante, voudraient alors que l'étudiant en théologie s'y préparât uniquement par l'histoire et par les langues. Érasme de Rotterdam (+ 1536) met en tête de son édition du Nouveau Testament en 1519 une *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* qui fut plus tard éditée à part et souvent réimprimée. Il y dit quelles doivent être les qualités morales du théologien, les sciences auxiliaires qu'il doit connaître, comment il doit étudier l'Écriture Sainte : et, en passant, il y tourne en ridicule les déformations de la Scolastique et la Scolastique elle-même.

Érasme ne voulait plus connaître que la théologie positive : l'acquisition de la nouvelle science philologique risquait ainsi d'être ruineuse, si l'on renonçait à penser les mystères de Dieu pour en vivre. Le dominicain Melchior Cano, à la fois logicien et humaniste, a su préserver de ce danger la théologie du xvr^e siècle, en incorporant les nouvelles disciplines à l'ancien édifice scolastique. Son traité *de locis theologicis* en douze livres est une introduction à la Dogmatique : il enseigne les sources des vérités théologiques, leur signification, l'usage à faire de la philosophie. Il a obtenu et certes bien mérité cette réussite d'avoir ajouté à la Théologie du Moyen Âge un nouveau traité dont la structure est restée jusqu'à nos jours inchangée ; il a montré comment unir harmonieusement le travail philologique et historique avec

la réflexion philosophique. Il a assuré, pour trois siècles, l'équilibre intérieur de la Théologie et l'accroissement normal de l'édifice. Pour l'originalité et la solidité, son livre est la meilleure Introduction à la Théologie depuis le Moyen Age jusqu'au temps contemporains.

On aurait tort de comparer avec l'œuvre de Cano celle d'Antoine Possevin, S.-J., *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Rome, 1593, Cologne, 1608) dont le but est pratique. Possevin a écrit une encyclopédie des sciences profanes et sacrées, de manière à utiliser toute connaissance au profit de la théologie ; il a voulu travailler à la formation de la jeunesse, la conduire sur une voie où elle évite les précipices et parvienne au terme. Dans ses dix-huit livres, il parle de la théologie et des sciences auxiliaires, de l'enseignement, de la manière de faire valoir la vérité révélée auprès des croyants et auprès des incroyants. Dans le premier livre, il dit le but, les moyens, les difficultés des études, les dons spirituels que Dieu a départis aux hommes, la formation par laquelle l'homme devient apte à monter vers Dieu, l'organisation et les degrés des études à l'Université de Salamanque et dans d'autres collèges, en particulier chez les Jésuites, et les difficultés auxquelles se heurtaient ces Instituts. Il place là des indications sur la lecture, la composition, l'édition des écrits religieux et profanes, sur l'étude de l'histoire ; il soumet à la critique les travaux d'Erasme, des Centuriateurs de Magdebourg et de bien d'autres. Le second livre traite de la théologie positive, c'est-à-dire de l'Écriture Sainte, de ses auteurs, de la méthode pour l'étudier, de son origine, de son but, du texte original, des versions, de la géographie et de la chronologie sacrée : il y joint les noms des auteurs qui ont écrit sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament. Dans le troisième livre, Possevin arrive à la théologie scolastique et pratique : notion, nécessité, progrès, méthode. Il parle de Pierre Lombard et de saint Thomas, des qualités qui doivent être celles d'un maître et d'un écolier de théologie ; puis il passe à la théologie pratique, cas de conscience, ministère de la pénitence. Le quatrième livre a pour objet la catéchétique : selon les règles de saint Augustin, il nous apprend à instruire les enfants, et nous montre la nécessité et la méthode de l'enseignement du catéchisme. Suivent des renseignements sur les établissements pour la formation du clergé, sur la formation ascétique des clercs, sur la prière, la méditation, la liturgie, l'usage du *Catéchisme Romain*, les devoirs des dignitaires ecclésiastiques et des princes séculiers. Le livre V traite des ordres religieux, des écoles monacales, de l'éducation des princes en vue du service de l'Église et de l'État. Le livre VI montre comment il faudrait promouvoir la religion et la charité chrétienne parmi les schismatiques grecs,

quelle part les hérétiques et schismatiques peuvent avoir aux sacrements, et quelles sont les propriétés de la véritable Église. Les livres VII et VIII concernent la méthode à employer vis-à-vis des divers hérétiques, et l'origine des hérésies. Le IX^e enseigne la méthode à l'égard des Juifs, des Mahométans, des païens ; le X^e, à l'égard des Japonais et des autres Orientaux.

Le livre XII, par lequel commence le second volume, contient des dissertations sur la jurisprudence, sur l'origine du droit, les différentes sortes de lois, sur la législation des Romains, sur le code de Justinien, sur le *Corpus juris civilis*, sa division et son interprétation. Le XIII^e livre contient la philosophie, son accord avec les livres de Moïse, les systèmes philosophiques, et en particulier ceux de Platon et d'Aristote. Dans le XIV^e, nous trouvons la médecine : Hippocrate, Galien ; et le soin des malades et de leurs âmes tel que le christianisme le requiert. Le XV^e livre renferme des éclaircissements sur les sciences mathématiques, des témoignages contre l'astrologie et la divination ; il y est même parlé ensuite de l'architecture, de la cosmographie et de la géographie. Le XVI^e livre traite de l'histoire universelle et de celle des différents peuples, le XVII^e de la poésie et de la peinture chez les païens et les Grecs ; enfin le XVIII^e de l'épistolographie et de la rhétorique de Cicéron, de leurs rapports avec les auteurs chrétiens, en particulier Possevin s'étend sur les lettres de saint Grégoire de Nazianze et sur l'éloquence de saint Paul et de saint Jean Chrysostome. Cette sèche analyse montre suffisamment ce qu'a voulu faire Possevin : ce grand lettré a voulu indiquer aux étudiants théologiens les livres à lire, et aux maîtres les méthodes de travail pour faire progresser leur science. L'œuvre est assurément de valeur ; mais elle n'est pas, quant à sa structure, une Introduction à la Théologie.

Il en faut dire autant de l'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus* de Pierre Annat (Paris, 1700). Les sept livres de cet ouvrage ne sont pas exempts d'erreurs : pour donner aux candidats théologiens un guide pour la théologie positive, sans pourtant déprécier la Scolastique, l'auteur leur explique la notion de la Théologie, ses sources, ses disciplines auxiliaires, les difficultés élevées contre elle par les incrédules et par les hérétiques. Il examine donc, dans son premier livre, l'essence et la distinction des théologies scolastique et positive, les marques des doctrines hérétiques, schismatiques, juives, païennes, athées et les propriétés de la véritable Église. Dans le second : l'Écriture Sainte, son interprétation, la solution des contradictions apparentes qu'on y trouve, les expressions obscures et figuratives, l'archéologie des deux Testaments. Dans le troisième, il est traité des espèces et de la distinction des Traditions divine, apostolique et ecclésiastique, de la Tradition juive (Mischna, Talmud, etc.).

Le IV^e a pour objet la notion et les caractères de Docteur de Père de l'Église ; il énumère les Pères et les Docteurs jusqu'à saint Bonaventure, détermine leur autorité en ce qui concerne la foi et recommande la lecture de leurs œuvres.

Dans le second volume, Annat s'occupe des Conciles jusqu'à ceux qui condamnèrent Bérenger (livre V) ; de l'Église : sa notion, sa constitution, son infailibilité, de la Primauté du Pape, du collège des Cardinaux (VI) : des doctrines des hérétiques sur Dieu, la Trinité, Jésus-Christ, les Sacrements et la grâce (VII). A chacun des sept livres est jointe une nomenclature d'ouvrages à consulter ¹.

Plus important est le *Traité des études monastiques* de Mabilon (+ 1707), paru en 1691 à Paris, traduit en latin en 1702 : *Tractatus de studiis monasticis*. Contre l'abbé de Rancé dépréciant la science, le grand bénédictin en montre l'utilité et l'usage aux moines de son ordre. Élie du Pin, au début du XVIII^e siècle (1716) a aussi publié une *Méthode pour étudier la théologie*, dans laquelle il traite de l'usage et de l'abus de la philosophie, de l'étude des sciences et, en général, des moyens à employer pour acquérir une culture théologique. L'abbé des Bénédictins de Saint-Blaise, Martin Gerbert, chercha, dans ses nombreux écrits, à rendre plus vivante la science sacrée de son temps : *apparatus ad eruditionem theologicam* (Fribourg, 1754), *de recto et perverso usu theologiæ scholasticæ* (ib. 1756), *Prolegomena theologiæ Christianæ universæ* (dans les *Principia theologiæ*, Saint-Blaise, 1757. Il voudrait une organisation systématique des diverses sciences sacrées.

Au début du XIX^e siècle, l'esprit constructeur de l'Allemagne allait en effet produire des essais intéressants de telles constructions dans la théologie catholique. Mais, comme ces essais n'ont pas été sans subir l'influence, au point de vue méthodologique, des travaux protestants, il est utile de dire ici ce qu'avaient fait les Réformateurs pour la discipline dont nous parlons ².

Déjà Melancthon avait voulu montrer aux pasteurs de son temps comment ils s'y devaient prendre pour connaître la parole de Dieu. Naturellement, il s'agit à peu près uniquement de faire la science de l'Écriture. La *brevis ratio descendæ theologiæ* est donc d'abord une méthode d'exégèse (il faut, pour comprendre le problème de la justification, lire le *Nouveau Testament* en commençant par l'Épître aux Romains et en finissant par saint

1. Quelques opinions hasardées ont fait mettre l'*Apparatus* à l'index, avec la clause *donec corrigatur*.

2. Nous suivons, pour cet exposé, Hagenbach, *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, 3th, Aufl. Leipzig. Weidmann, 1851, p. 92 et suiv. Nous résumons brièvement, renvoyant à la bibliographie les titres des ouvrages cités par Hagenbach et qui ne présentent pas un spécial intérêt.

Jean ; il faut interpréter l'Ancien Testament par le Nouveau ; il faut s'aider des Pères, surtout d'Augustin). Elle reconnaît cependant un usage légitime de la philosophie. Théobald Thamer, disciple de Melancton (*adhortatio ad theologiæ studium in academia Marburgensi*, 1543) comprend l'étude de la théologie à peu près comme les Protestants de nos jours, donnant la prééminence à la philologie pour pénétrer le sens des textes sacrés.

Il y eut pourtant, chez les Réformés du ^{xvii}^e siècle, une sorte de Scolastique à l'étude de laquelle introduisait la *Methodus sacrosanctæ theologiæ* de Johann Heinrich Alsted (Hanovre, 1623). Malgré tout, les principes de la Réforme devaient amener ses théologiens à prendre la philologie pour unique moyen. C'est ce qu'enseigne Spener, et ses disciples Breithaupt et Lange. Pour d'autres, Pfaff, Budde, l'Introduction à la Théologie n'est guère qu'une histoire littéraire. Et dès la fin du ^{xviii}^e siècle, cette discipline devient, avec Semler, comme les titres mêmes de ses ouvrages l'indiquent, un moyen de propagande en faveur du libéralisme et de l'hypercritique.

Sur l'Introduction à la Théologie, Herder a exercé la même influence que sur la spéculation. Ses *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (Weimar, 1780) vont susciter toute une série de manuels dont les auteurs enseigneront à construire et à étudier une doctrine religieuse où la piété personnelle, où le sens de l'histoire sont les réels critères de vérité. Désormais, les « Méthodologies », les « Encyclopédies théologiques » vont paraître en abondance : entre 1780 et 1811, on peut compter en Allemagne neuf ouvrages de ce genre, dans lesquels on constate l'influence de Herder, de Kant, ou même de Schelling. Et nous ne parlons pas de Schleiermacher, dont la *Darstellung des theologischen Studiums* (Berlin, 1811), sera suivie de toute une littérature d'Introductions à la Théologie. Au milieu de cette production rationaliste, quelques-uns encore, comme Harless, essayaient de frayer les voies à ceux qui souhaitaient étudier en restant fidèle au luthéranisme orthodoxe.

Aussi bien le mouvement de pensée spéculative chez les Protestants que la systématisation logique de leurs Encyclopédies et Méthodologies devait faire produire chez les catholiques, et par réaction et aussi par influence directe, des travaux analogues. Ceux de Franz Oberthür, professeur de théologie à Wurzburg depuis 1773 (+ 1831) portent cette marque. Parmi ses innombrables publications, une *Encyclopædia et Methodologia theologica* vit le jour à Salzbourg en 1786, au moins pour la première partie, car des critiques empêchèrent le reste de paraître. Enfin l'ouvrage, traduit en allemand et augmenté, fut imprimé à Augsbourg en 1828. L'auteur a l'intention de procurer à la

théologie « une forme meilleure, plus noble, c'est-à-dire de la rendre plus intéressante pour la raison, plus fructueuse pour le cœur, plus puissante sur la vie » ; grâce à sa méthode, pense-t-il, l'étude sera plus solide, plus intéressante et plus rapide. La même année, Oberthür faisait paraître sa *Methodologie der theologischen Wissenschaften überhaupt und der Dogmatik insbesondere*. Bien qu'il y ait, dans ces ouvrages, des morceaux de valeur, Oberthür n'est pas parvenu à une systématisation. Il admet, avec Herder, que chaque professeur doit avoir sa propre méthode. D'ailleurs ses idées se meuvent dans le cercle de Herder, Niemeyer, Rosenmüller, etc. Il traite des sciences théologiques en trois parties : 1^o les sciences préparatoires : catéchèse, langues, littérature, philosophie ; 2^o la notion de la théologie et la conception correspondante du travail théologique ; 3^o la division de la théologie et l'ordre de ses parties. En fait, il divise la théologie selon les divisions empiriques de l'enseignement des cours et des « séminaires » dans les Universités.

La tentative d'Oberthür péchait par son désordre et encore plus par son infidélité à la foi de l'Église. Désormais les théologiens vont chercher, avec une rigueur peut-être excessive, à établir quelle est l'essence de leur science, et à partir de ce centre, ils rattacheront toutes les parties, toutes les sciences auxiliaires, comme des rayons. Et la renaissance de la pensée catholique allemande va trouver, dans cette forme systématique, à exprimer avec puissance ses trouvailles.

J.-S. Drey, professeur à Tubingue (+ 1853) cherche des points de vue qui réunissent le contenu et la nature formelle des diverses parties de la théologie. Avant tout, il estime que son exposé, pour être scientifique, doit se garder de l'empirisme, de l'accidentel : c'est pourquoi il emploie la première partie de son livre (*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das classische System.*, Tübingen, 1819) à déterminer les concepts de Religion, de Théologie, et leur division. Après quoi il traite de tout ce que présupposent les études théologiques. Dans la seconde partie, il expose les différentes branches de ces études : propédeutique historique, exégèse, théologie historique, théologie scientifique, théologie pratique. Il semble que la pensée de Drey ait subi l'influence de Schleiermacher.

A l'opposé de la manière scientifique de Drey, les deux volumes de J.-M. Sailer (*Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen*, München, 1809 et 1819) sont plutôt pratiques, comme l'indique le titre. Puisqu'il s'agit de former les « Geistliche » (ecclésiastiques ; mot à mot, « spirituels ») l'auteur insiste sur les caractères essentiels de ces hommes « spirituels » : ce sont ceux dont l'esprit est pénétré par la Vérité, qui ont le cœur lumineux et

pur, paisible et libre, bon et heureux, car ce sont là les effets de la Vérité ; ces hommes emploient toutes leurs forces à révéler aux autres cette Vérité. Sailer traite aussi de la formation des jeunes gens dans les écoles cléricales.

La courte introduction de Klee (*Encyklopädie der Theologie*. Mainz, 1832, ouvrage puissant et profond, doit être signalée. Mais il convient de s'arrêter sur celle de Fr. Ant. Staudenmaier, grand théologien. (*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*. Mainz, 1840). Dans la préface, il annonce que l'« Encyclopédie » théologique est « un plan de toute la théologie, une esquisse de son Idée concrète dans toutes ses déterminations essentielles. » A cette condition, Staudenmaier estime que la théologie formera une science. En réalité, sa vue est trop « concrète », et souvent il se borne à résumer la théologie catholique de son temps. Parmi les dispositions requises de qui veut l'étudier, il note l'esprit d'enfance (Kindersinn), « sans lequel on n'entre pas dans le Royaume de Dieu, ni on ne comprend le Royaume de Dieu. Cet esprit d'enfance consiste en ce que notre cœur est ouvert pour recevoir le divin, et, à cause de sa parenté avec lui, a pour lui des yeux plus purs que la réflexion ». Staudenmaier sépare la théologie en spéculative, pratique et historique. Voici comment, d'après lui, on peut exprimer synoptiquement les divisions de la spéculative :

Théologie spécula- tive	1. Religion et révélation	{	Analyse. a) Connaissance de Dieu dans la révélation naturelle.	
			b) Développement historique de l'idée de Dieu.	
	2. Dogmatique	{	Synthèse. a) Philosophie de la révélation.	
			b) Histoire de la révélation : Écriture Sainte et Tradition.	
			a) Dieu	{ Un. Trinité. Création. Péché.
			b) la créature	{ Conservation et Providence. Rédemption. Les éléments de la vie chrétienne. Le devenir de la vie chrétienne.
			c) la morale	{ La vie chrétienne en son expression réelle : rapports à Dieu, à soi, à l'Église, à l'humanité.

Joh. Bapt. Wirthmüller (*Encyclopädie der Katholischen Theologie*. Landshut, 1874) définit l'Encyclopédie théologique « l'exposition scientifique de l'idée fondamentale de la Théologie comme science de la religion ainsi que des disciplines spéciales qui viennent de cette idée fondamentale, en développement dialectique, comme membres organiques ». Malgré la saveur un peu hégélienne de cette définition, le livre n'est pas trop abstrait

ni irréal. Trois problèmes, selon Wirthmüller, se posent : 1^o marquer les limites, afin d'avoir l'objet précis de la Théologie : c'est ce que fait la « Realencyclopädie » ; 2^o marquer les propriétés caractéristiques de la forme, c'est-à-dire de l'exposé scientifique de la Théologie : c'est ce que fait l'« Idealencyclopädie » ; 3^o montrer l'objet de la Théologie en ses divisions intrinsèques comme formant un tout (*Systematische Encyclopädie*). Or ces divisions sont, ou sciences proprement théologiques (Hauptwissenschaften) : dogmatique, morale, histoire de l'Église (branches théoriques), Droit canon, Science de la conduite des âmes, Théologie pastorale (branches pratiques) — ou sciences auxiliaires.

Parmi les travaux plus récents d'Introduction à la Théologie, citons trois auteurs tous les trois excellents. Ce ne sont point des auteurs qui se préoccupent d'introduire avant tout un ordre logique plus ou moins artificiel, ni de traiter des problèmes de la connaissance. Mais ils fournissent à l'étudiant de la meilleure manière le plan de la théologie et les conseils pour en parcourir les voies. Ce sont : le Dr Heinrich Kihn, professeur à l'Université de Wurzburg (*Encyklopädie und Methodologie der Theologie*. Freiburg im Breisgau, 1892), le Dr Cornelius Krieg, professeur à l'Université de Fribourg en Brisgau (*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre*. Freiburg im Breisgau, 1910), et le R. P. d'Herbigny, aujourd'hui Président de l'Institut Oriental à Rome (Introduction à toute théologie du révélé. Paris, Beauchesne). Nous avons plusieurs fois, au cours de cet ouvrage, largement utilisé les ouvrages de Kihn et de Krieg, en particulier dans la rédaction de cet appendice et de celui sur l'histoire de la théologie. Le manuel de Kihn contient, après chaque chapitre, des bibliographies soigneusement dressées, qui évidemment ne sont plus au courant, mais qui cependant demeurent utiles. Quant à l'« Introduction à toute théologie du révélé » du P. d'Herbigny, c'est un admirable livre. L'auteur, qui a supprimé tout appareil érudit, est au courant de tous les problèmes qui se posent à la science d'aujourd'hui, et il sait faire comprendre aux lecteurs, sans leur demander aucun effort, en quoi ils consistent. Comme son apostolat est dirigé avant tout vers les églises séparées, le P. d'Herbigny nous donne, sur ce qui les concerne théologiquement, les plus précieux renseignements. Il nous présente la Théologie comme l'étude de la vie de Dieu en lui-même, dans l'Église, en nous : la théologie devient vraiment, dans son livre, la « science des saints », et de chacune de ses pages se dégage une chaleur de piété, nous dirions presque d'enthousiasme, bien propre à embraser toutes les intelligences du désir d'avancer dans la connaissance de cette « Science des saints ». Nous ne saurions trop recommander la lecture d'un tel livre, à la fois profond et facile, et, qui pour la première fois,

nous a donné en France un manuel d'Introduction, alors que depuis longtemps l'Allemagne en avait des multitudes.

Nous croyons qu'il sera utile, en terminant cet appendice, de donner au lecteur quelque idée des manuels récents parus chez les Protestants comme Introductions à la Théologie.

Naturellement, ces manuels d'Introduction, aussi bien que ceux de théologie, reflètent les influences philosophiques qui ont si souvent transformé chez les Protestants le sens des dogmes chrétiens. Ainsi, celui de Hagenbach (*Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*. Leipzig, 1833, 12^e édition en 1889) est celui d'un disciple de Schleiermacher. Son but n'est pas de décrire ce qu'est la théologie, ni d'en tracer un tableau idéal, mais de comprendre ce qu'elle est réellement d'après sa fin. Or, la religion étant un sentiment de dépendance vis-à-vis de l'infini, conscient et durable, mais acquis et développé seulement par la société, la théologie ne peut être qu'une science positive, déterminée par des rapports empiriques, ceux de l'Église, ceux de l'époque. On peut même dire que la théologie est d'ordre pratique, qu'elle est un art, une « Kunsttheorie ». Aussi consiste-t-elle avant tout à connaître les formes historiques du christianisme : l'histoire et les langues sont donc les premières connaissances requises du théologien. Une fois l'objet de la théologie ainsi livré par l'histoire, on a besoin d'une philosophie pour l'interpréter : on choisira celle qui « unit la matière multiple à la plus haute unité de la conscience et apporte à l'intuition de l'esprit le contenu éternel de la vérité dans la forme qui correspond le mieux à l'Idée »¹. En somme, ceci signifie que le théologien use de la philosophie qui, loin de faire obstacle à son sentiment religieux, en excite l'intensité. Cette philosophie est le théïsme, distinguant Dieu et le monde, la liberté et la nécessité.

Hagenbach distingue la théologie en exégétique, historique, dogmatique, pratique. La dogmatique en est le centre : c'est une science historico-philosophique qui organise en un tout les produits de l'exégèse et de l'histoire et les rapporte aux faits de la conscience religieuse. Mais cette dogmatique n'est pas un dogmatisme : en traitant de Dieu, elle expose « sa nature et ses attributs, non de manière ontologique, mais de manière religieuse, et elle a conscience aussi bien de ce qu'il y a d'imagé dans sa langue et dans ses rapports, que du fondement réel sur lequel elle repose »².

Nous avons pris le manuel de Hagenbach à titre d'exemple. Il serait inutile d'en prendre plusieurs autres : nous y trouverions les mêmes traits. la prédominance de l'histoire et de l'exé-

1. P. 64.

2. P. 289.

gèse, le rôle démesuré attribué à la conscience religieuse individuelle : Ch. K. von Hofman va jusqu'à définir la théologie « la connaissance scientifique que le chrétien a de lui-même, exposée d'une manière systématique ¹ ». Ce n'est pas à dire pourtant que certains, comme le professeur Dorner, de Königsberg, ne maintiennent pas le rôle essentiel de l'intelligence pour accepter les données révélées. ce dernier réclame pour la théologie la nécessité d'une base métaphysique ². Un autre caractère de ces Introductions protestantes est un effort souvent mal dirigé de penser personnellement : la théologie est alors définie de manières spéciales et bizarres, et reçoit des divisions nouvelles et malaisément utilisables. Parmi ces définitions et divisions, celles de A. Kuyper, hollandais, qui fut Président du Conseil en son pays, sont parmi les plus suggestives ³. La théologie est la science de Dieu connu par Révélation. Le principe formel est la Bible, où s'est accomplie ce que Kuyper appelle l'« inscripturatio » du logos. Tandis que dans la Bible nous avons la parole de Dieu en soi, nous voyons dans l'Église cette parole objectivée par son action dans une réalité historique. Par le dogme, le contenu de cette parole se reflète dans la conscience de la chrétienté, tandis que la « diaconie » est la manière dont cette parole est transmise. De là, quatre branches principales dans la théologie : bibliologie, ecclésiologie, dogmatologie, et diaconiologie ⁴.

En Angleterre, l'Introduction de Cave, remarquable par sa clarté et par l'abondance de ses renseignements, donne aussi de la théologie une définition qui nous surprend. La théologie est la science de la religion en général. Elle est ainsi théologie comparée, et non simplement théologie chrétienne. Cette théologie comparée a un triple objet d'étude : les données de la théologie comparée, ses inductions, ses applications. Parmi les données se trouvent la religion naturelle, les diverses religions historiques, la religion de la Bible, celle de l'Église. En comparant les résultats fournis par l'étude de ces données, on tire un système de vérité théologique.

Chez les Protestants français, nous rencontrerions la même liberté. Ainsi, selon Vaucher, la théologie est la science de l'application des idées religieuses aux besoins de l'Église. Il faut donc savoir ce que croit l'Église, pourquoi elle le croit, comment elle le pratique. De là trois parties : exposition de la foi, épreuve de la foi, application de la foi aux besoins ⁵. Selon Ernest Martin, professeur à l'Université de Genève, la théologie est l'activité

1. Von Hofman. *Encyclopædie der Theologie*. Nous empruntons la citation à L. Émery, Introduction à l'étude de la théologie protestante, p. 14.

2. Dorner. *Grundriss der Encyclopædie der Theologie*, Berlin, 1901.

3. *Encyclopædie der heilige Godgeleerdheid*, Amsterdam, 1894.

4. Nous suivons ici mot à mot Louis Émery, *op. cit.*, p. 18.

5. *Essai de méthodologie des sciences théologiques*, Paris, 1878.

intellectuelle réglée du chrétien pour connaître en détail sa situation dans le monde et pour remplir les devoirs que cette situation lui impose ¹. La théologie se partage en science chrétienne, éducation chrétienne, philosophie chrétienne correspondant aux trois fonctions humaines : observer, agir, penser. Selon Augustin Grétilat ², la théologie est la science du salut en tant que fait surnaturel. On étudie d'abord ce fait dans sa réalisation primitive et normale : c'est la théologie exégétique et la théologie systématique. On l'étudie ensuite dans ses réalisations successives : c'est la théologie historique et la théologie pratique, cette dernière réglant la conduite des pasteurs à l'époque actuelle. Un manuel plus récent, que nous avons cité plusieurs fois, et où l'on trouve en certaines pages un véritable esprit religieux, celui de M. Louis Émery ³, a été écrit par un auteur bien plus détaché de lui-même et bien plus attentif aux besoins des âmes. Pour lui, la théologie est « la science de la vraie religion, c'est-à-dire de la religion normale ou parfaite, celle qui établit entre l'humanité et la divinité les rapports correspondant à la vraie nature de l'une et de l'autre » ⁴. Il soutient avec beaucoup de raison que la théologie ne cesse pas d'être science parce qu'elle est construite par un croyant : « l'impartialité, l'absence de parti-pris, que la science exige du savant digne de ce titre, n'est pas la même chose que l'absence de convictions » ⁵. Pourquoi faut-il qu'à la page suivante il déclare que le théologien ne peut soumettre ses méthodes et les résultats de son travail « à un credo quelconque ? » Si une autorité nous présente des titres tels qu'elle soit légitimée comme divine, comment notre conviction ne devrait-elle pas s'attacher à elle absolument ? Mais passons sur ce postulat protestant, et reconnaissons le mérite de Louis Émery à chercher une place à la théologie dans la classification des sciences (Il accepte la classification d'Adrien Naville, sciences historiques, théorématiques, techniques, et place la théologie parmi les sciences normatives.) Il partage la théologie en descriptive ou historique, systématique ou spéculative, pratique ou technique.

Dans une deuxième partie, il indique quelles sont les conditions de l'étude de la théologie : connaissances préparatoires, conditions morales. Il consacre là quelques pages à la « vocation pastorale ».

1. *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, Genève, 1883.

2. *Exposé de théologie systématique* : 1^{er} volume, Méthodologie, Neuchâtel. 1885.

3. Louis Émery. *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, Paris, Fischbacher.

4. P. 53.

5. P. 68.

APPENDICE III

SUR LE ROLE DES FAITS EXTÉRIEURS DANS L'INTERPRÉTATION DES FAITS DE CONSCIENCE RELIGIEUX.

Les psychologues qui, ces derniers temps, ont étudié les âmes religieuses, ont borné leurs investigations aux états de conscience ou à ce qui leur paraissait n'être que des états de conscience (paroles intérieures, visions, révélations, visions intellectuelles, etc.). Pour interpréter ces états de conscience, ils les ont replacés dans la vie des personnages, autant qu'une telle reconstitution historique était possible ; ils ont essayé aussi, par un dessein plus hardi, de deviner les secrets profonds qui inspiraient ces états de conscience, en retrouvant, par une analyse littéraire, les thèmes lyriques qui propagent leurs résonnances dans les œuvres écrites des mystiques. Ainsi M. Baruzi s'y est-il pris pour pénétrer l'âme de saint Jean de la Croix. Mais toute une classe de faits extérieurs a été délibérément laissée dans l'ombre : ceux que le vulgaire appelle extraordinaires, prodigieux ; ceux que revendiqueraient les métapsychistes et ceux qu'ils considéreraient étonnés sans oser les annexer à leur science ; ceux que les catholiques appellent miraculeux. Une telle réserve a pu être souvent, dans l'intention des psychologues, due à l'esprit scientifique et à l'impartialité : ils n'ont pas voulu franchir les limites de la psychologie, c'est-à-dire des faits de conscience. Sans doute aussi la crainte d'entrer dans un domaine fermé et de susciter des étonnements, des résistances, des moqueries ; ou le postulat implicite qu'il n'y a pas de miracles, les ont parfois amenés à tenir pour non venus bien des phénomènes qu'ils rencontraient dans les documents. Or, en laissant de côté ces phénomènes, on supprime un moyen utile, parfois nécessaire, pour interpréter les faits de la conscience religieuse, pour en apprécier la réalité objective et la valeur.

Il y aurait donc lieu, d'abord, de rassembler les faits dont nous parlons, et, après en avoir critiqué l'authenticité historique, de les distribuer en catégories. Ce travail a été esquissé sommairement par Ribet dans sa *Mystique divine*, mais sans aucun effort

pour examiner en historien la provenance des faits : quoi qu'il en soit, ce premier essai peut fournir un cadre. Il faudrait ensuite, pour les diverses catégories, trouver, si c'est possible, des états de conscience correspondants. Enfin ces diverses catégories de phénomènes extérieurs serviraient à interpréter les états de conscience et à en établir la pleine réalité avec tout ce qu'elle suppose. Nous voudrions ici, non pas même commencer un tel travail, mais proposer au lecteur plusieurs réflexions et observations.

1^o On rencontre, dans l'histoire des mystiques, tels faits de visions à distance, de prémonitions, etc., qui, à ceux de nos contemporains croyant au Métapsychisme, ne paraissent peut-être pas immédiatement miraculeux, mais qui, au contraire, sont le signe évident d'une manifestation de Dieu pour celui qui les remet dans leur contexte historique et psychologique. « Un an avant sa mort », raconte sainte Thérèse du saint frère mineur Pierre d'Alcantara ¹, « il s'était fait voir à moi tandis qu'il était loin. J'appris qu'il mourrait bientôt et le lui fis savoir à plusieurs lieues d'ici. Au moment où il expira, il m'apparut de nouveau et me dit qu'il allait se reposer. Je n'ajoutai pas foi à la vision, et j'en parlai dans ce sens à quelques personnes. Mais à huit jours de là, arriva la nouvelle qu'il était mort, ou pour mieux dire, qu'il avait commencé à vivre pour toujours ». Sans doute, on trouvera, dans le recueil de Gurney, Myers et Podmore, des documents qui relatent des vues à distance analogues ² ; et, puisque nous ignorons jusqu'où peut aller l'interaction des phénomènes spirituels et des phénomènes physiques, nous ne pouvons déclarer que voir au loin quelqu'un et s'entretenir avec lui est nécessairement un miracle. Admettons donc provisoirement l'hypothèse que de tels faits ne sont pas plus merveilleux qu'un événement d'autoscopie, encore que peut-être bien l'enquête de Gurney, Myers et Podmore eût pu révéler souvent que prévoir ou voir au loin une mort est un événement lié à des conditions religieuses. Mais, pour interpréter un phénomène, pour en marquer la cause, il faut tenir compte de tout ce qui le constitue spécifiquement, de toute la signification intelligible qu'il présente à l'esprit. S'il y a lieu de reconnaître la spécificité d'un fait physique par rapport à une représentation purement géométrique, il y a lieu, de même, d'examiner si la prévision par Thérèse de la mort de Pierre d'Alcantara n'est pas spécifiquement irréductible à un phénomène de métapsychisme. Car, entre les deux, il y a la différence de la fin, laquelle emporte la différence de la cause. La mort de Pierre d'Alcantara, en effet, aussi bien que les autres événements merveilleux de la vie de sainte Thérèse qu'on trouvera dans ses biographies ou dans ses propres

1. *Vie écrite par elle-même*, I. p. 350 (éd. Polit.).

2. Gurney, Myers et Podmore, *les hallucinations télépathiques*.

œuvres, est liée à Dieu, à Jésus-Christ, à la vie intérieure, n'intervient qu'avec une signification religieuse : enlever à de tels faits leur sens catholique, les vider de ce qu'ils expriment, les assimiler à un phénomène d'autoscopie ou de médiumnité, équivaut à vider la phrase prononcée par un homme de son sens intelligible et à l'assimiler aux mots prononcés par un phonographe. Rendant compte de l'ouvrage de M. Jean Baruzi sur saint Jean de la Croix, M. Gilson éprouve la crainte que nous exprimons ici quand il voit un saint, un mystique « coupé de sa tradition » : « on finit, dit-il, par se demander ce qui reste de spécifiquement chrétien chez un homme, qui, par delà tous les dogmes, a adhéré à l'univers, on incline à douter qu'il soit historiquement vraisemblable » ¹. Une sainte Thérèse dont les prodiges extérieurs seraient des merveilles de métapsychisme est aussi historiquement invraisemblable, elle est impossible. Et le lecteur confirmera cette certitude en la contrôlant par d'autres vies de saints. Qu'il prenne, par exemple, les deux volumes que le P. Brou a consacrés à saint François Xavier avec un souci si minutieux de l'exactitude historique et de la réflexion critique. Il y trouvera la prédiction faite par l'Apôtre du Japon à son ancien compagnon, le marchand Jean de Eyro, qu'avant d'arriver au port il aurait un grand péril à traverser sur mer, et que plus tard, aux Indes, il entrerait, pour y vivre et y mourir, dans l'ordre franciscain ². Il y trouvera la prédiction faite au généreux Pierre Velho que jamais rien ne lui manquerait sur terre, prédiction déjà corroborée par cette découverte que le coffre de Velho, où Xavier avait pris trois cents cruzados, était intact et renfermait la même somme qu'auparavant ³. Il y trouvera une lettre de François dans laquelle celui-ci invoque « la bienheureuse âme du Père Pierre Le Fèvre » dont il ne pouvait encore avoir appris la mort ⁴. Ces trois prodiges n'ont de sens que par rapport à une vocation divine, à un don fait par amour pour Dieu, à la gloire des élus : si l'on enlève ce pour quoi ils sont, si on les assimile à des prodiges de spiritisme, en réalité on les nie. Seulement, si l'on reconnaît leur sens plein, on reconnaît aussi quelle est leur cause : ce sont des interventions divines, des miracles.

Nous placerons dans une seconde catégorie les faits extérieurs, les uns d'apparence purement naturelle, d'autres d'apparence morbide, d'autres au contraire d'apparence prodigieuse, qui sont liés à des états mystiques, et qui prennent, si l'on analyse leurs conditions, un sens de miracles certains. Ainsi, les stigmates de saint François d'Assise, la palpitation du cœur de saint

1. *Revue Philosophique*, sept.-oct. 1925, p. 300.

2. Alexandre Brou, *saint François Xavier*, I, p. 435.

3. *Ib.*, II, p. 344.

4. *Ib.*, I, p. 438.

Philippe Néri, sont des sortes d'accidents qui, pris en eux-mêmes, pourraient être appelés des maladies. Sur les stigmates de saint François, dont la certitude historique est si bien établie, nous ne nous étendrons pas : rappelons seulement la vision du Séraphin embrasé qui en est l'origine, la réalité de ces plaies saignantes, et demandons si l'on peut en fournir une autre explication que Jésus-Christ voulant donner à un saint le privilège d'avoir une part à sa passion ¹. La palpitation du cœur de Philippe Néri a eu aussi pour origine une vision, celle d'un globe de feu qui a pénétré dans son cœur, qui l'a dilaté, et cette vision a produit ce résultat matériel que deux des côtes de Philippe se sont soulevées et sont demeurées courbées : l'une d'elles est gardée précieusement à Naples par les Oratoriens. A partir de ce jour, Philippe brûle d'une flamme corporelle comme d'une fièvre ; en plein hiver, il a besoin qu'on ouvre les fenêtres. Une étrange palpitation fait bondir son cœur, non pas pour tout motif, ni pour des motifs de sentiments humains, mais lorsque quelque action spirituelle le rapproche de Dieu. Le plus étonnant, c'est que cette palpitation reste soumise à sa volonté : lui-même dit un jour au cardinal Frédéric Borromée, son très grand ami : « Ce mouvement du cœur, il est en mon pouvoir de l'arrêter, quand je veux ; mais, le plus souvent, je ne le fais pas, pour ne me point distraire de l'oraison par cet acte délibéré de la volonté. » Or, rien n'est mieux établi historiquement que ces circonstances, tant de fois constatées par les disciples de Philippe, à partir de Consolino, son cher fils spirituel et l'héritier de son esprit ². Voudra-t-on s'ingénier à réduire cette palpitation à un accident morbide quelconque ? Voudra-t-on couper les relations qui la joignent à des états de conscience mystiques ? car Philippe n'était pris de cette palpitation que lorsqu'il priait, ou donnait l'absolution, ou bien, d'une façon ou d'une autre, parlait de Dieu. Un médecin ou un psychiatre incrédule ne sera sans doute pas à court pour trouver une hypothèse naturaliste qui rende compte de cette palpitation ; mais son hypothèse, appliquée à la réalité de la vie spirituelle de Philippe, la rendra si invraisemblable historiquement que tout homme sans parti pris s'en détournera, comme il se détourne du saint Jean de la Croix communiant « à l'Univers ». Il faut tenir compte, en effet, de cette convergence des indices qui est une finalité, de cette puissance d'expression d'une vie qui est, en son genre, un langage, et devant laquelle certaines hypothèses se dissipent comme un nuage d'absurdité

1. On a prétendu parfois que l'autosuggestion serait capable de produire matériellement des plaies dans les mains : mais, outre que les femmes hystériques avaient pu frotter ou gratter leurs mains, on n'y a jamais vu autre chose que quelques gouttelettes de sang.

2. Capececiaturo, *Vie de saint Philippe Néri*, liv. I, ch. VI, trad. française, I, p. 168-199.

percé par la lumière. Or, nous n'avons cité ici que deux exemples. Mais, en dehors des stigmates de saint François et de la palpitation du cœur de saint Philippe, combien en trouverait-on, dans la vie de nos saints et de nos mystiques, de ces faits extérieurs liés à des faits intérieurs religieux, et dans lesquels il est impossible de méconnaître l'intervention de Dieu !

Il y a une troisième catégorie de faits qui doivent servir à interpréter les événements de la conscience religieuse : ce sont les miracles, même s'ils n'apparaissent pas comme liés directement à des états psychologiques. Ce serait une attitude de fausse réserve, ou, pour mieux dire, d'un respect humain qui s'opposerait aux exigences de la vérité, que de ne pas faire état de manifestations indiscutables, dont la signification n'est pas douteuse, et qui témoignent de l'origine surnaturelle des forces qui agissent dans les saints et dans les mystiques. Ces miracles d'abord, quand il s'agit des saints, ont été l'objet d'enquêtes dont la sévérité, dont les précautions, dont les méthodes d'interprétation sont bien autre chose que ce qu'imagine le vulgaire et que ce qu'imaginent même les hommes de science ignorants du catholicisme. « Pour bien discerner ce qui est miraculeux de ce qui ne dépasse pas les forces de la nature, la Sacrée Congrégation des Rites convoque non seulement les théologiens et les canonistes, mais aussi les médecins, chirurgiens et tous les hommes de science qui, par leurs connaissances spéciales, sont à même d'apporter un élément sérieux à la solution de ces questions difficiles. Tous les moyens sont mis en œuvre pour démasquer le mensonge et pour écarter l'erreur. La précipitation intéressée ou le zèle enthousiaste de ceux qui ont entrepris le procès et en poussent la marche, vient se briser contre l'extrême lenteur et les exigences de ce tribunal qui n'est jamais pressé, et ne s'émeut pas de ce qu'une cause est exposée à rester devant lui pendant durant des siècles. En considérant la multitude d'actes juridiques qu'il impose, la série indéfinie de difficultés qu'il amoncelle à chaque instant, l'abondance et l'évidence des preuves qu'il réclame, on serait porté à l'accuser plutôt de défiance exagérée que de crédulité pieuse. Aucun tribunal humain n'agit avec cette exactitude poussée jusqu'au scrupule, et avec cette sévérité, qui paraîtrait injustifiée en toute autre matière. Les choses en arrivent à ce point que, de l'avis de tous ceux qui ont été mêlés à une affaire de ce genre, le succès d'un procès de canonisation peut être regardé comme un miracle plus grand que tous ceux qui sont requis pour attester la sainteté d'un serviteur de Dieu. » Les lignes que nous venons de citer, et qui sont empruntées au Dictionnaire de Théologie Catholique ¹, concernent avant tout les

1. Dict. de Théologie, article *Canonisation*, col. 1644, fascicule XV.

miracles accomplis par les saints après leurs morts, mais elles pourraient s'appliquer également à ceux qu'ils ont accomplis pendant leur vie, car la procédure suivie dans l'interrogation des témoins, et qu'on trouvera aussi dans ce Dictionnaire ¹, est d'une sévérité si minutieuse que la tromperie ou la crédulité y sont vite démasquées.

Or, ces miracles des saints, dont une bonne part a été ainsi mise par les procès de canonisation au-dessus de tout doute, font portion intégrante de leur vie, y apparaissent comme la manifestation de la puissance surhumaine qui la dirige, et souvent en opposition avec le développement naturel de leurs dispositions humaines. Pour faire court, nous attirerons seulement l'attention du lecteur sur le rôle des miracles dans la vie de saint Philippe Néri ou des saints de son École.

Simple et d'une sagesse populaire, se complaisant à parler avec les petites gens comme un Socrate chrétien ; humble, aimant à se rabaisser en suscitant le sourire des interlocuteurs, disant, par exemple, qu'il eût souhaité se faire religieux, mais que la vertu lui eût manqué pour pratiquer une telle vie ; mais animé d'une charité ardente qui transformait sa naturelle sensibilité, Philippe ne pouvait voir la douleur et le péché sans user du pouvoir merveilleux sur la nature que Dieu accorde à ses saints. Seulement il en usait comme en se cachant, ou en se jouant, nous dirions même, pourvu que le mot fût compris sans rien d'irrespectueux, par manière de plaisanterie. Cela n'empêche pas que tel de ses miracles apparaît nettement miraculeux et l'on trouvera, en feuilletant la vie excellente écrite par le cardinal Capecepatro, de ces faits prodigieux qui font un peu sourire, qui touchent le cœur et qui l'inclinent à adorer. Les disciples de saint Philippe ont le même esprit et la même manière d'agir. Ils font aussi des miracles cachés, et qui ne sont vus que parce que des témoins de hasard en supputent les circonstances. Nous citerons, comme exemple, l'extraordinaire assistance que donna le bienheureux Sébastien Valfré, oratorien de Turin, au comte bavarois d'Hutsberg, venu en 1676 pour présenter les condoléances de son souverain au sujet de la mort de la duchesse de Bavière, Adélaïde de Savoie, sœur de Charles Emmanuel II. A peine arrivé à Turin, ce seigneur fut pris d'une fièvre maligne qui le réduisit à l'extrémité. La duchesse de Savoie Jeanne-Baptiste, mère de Victor-Amédée II alors âgé de dix ans, lui envoya ses médecins, et même deux de ses valets pour le veiller jour et nuit. « Le bienheureux Sébastien le visitait fréquemment ; et dans ses visites il y avait cela de singulier que, tandis qu'à tout autre moment l'infirmes se montrait hors de ses sens et frénéti-

que, à ce point qu'on l'appelait et interrogeait en vain, à l'approche du vénérable Père, il paraissait s'éveiller d'un profond sommeil, et il lui répondait exactement comme un homme raisonnable. On arriva de cette manière à la nuit du 23 avril, qui fut la dernière du noble comte. Bien que les médecins n'eussent pas du tout parlé d'un péril prochain, il avait empiré, et sa léthargie était devenue si profonde que les deux valets, vers le milieu de la nuit, voyant que rester à côté équivalait à veiller un mort, se retirèrent dans une chambre voisine. C'était pour prendre une réfection que, pour soulager l'ennui de leur fonction, ils s'étaient préparée. Ils avaient pour compagnon un nommé Claudio Carrera, « maître d'état » et « chef de vaisselle » de la duchesse. Celui-ci, quand l'heure fut venue, après avoir soigneusement regardé si la porte de la grande cour était bien fermée, et après avoir attentivement verrouillé toutes celles qui pouvaient donner accès à l'appartement où était le malade, s'assit à table avec eux. Mais voilà, à ce moment même, que paraît subitement devant eux le B. Sébastien, entré on ne sait par où, et avec une telle stupeur des deux valets, et surtout de Carrera (lequel savait les portes bien closes, et même en avait les clefs dans sa poche), qu'ils n'en croyaient pas leurs propres yeux, et croyaient rêver, ou voir un fantôme. Troublés par cela, encore plus que d'être pris en flagrant délit, ils se disposaient à se lever par marque de respect ; mais le vénérable Père, les reconfortant avec sa bonté et douceur accoutumée : « Non, non, leur dit-il, ne bougez pas ; restez. » Ils se levèrent néanmoins, et l'accompagnèrent à la chambre du malade ; et là, ayant vu le matelas en question, et ayant demandé pourquoi ils l'avaient placé là : « enlevez-le, leur enjoignit-il, parce que, cette nuit, moi, je veux l'assister ; et allez-vous en pour prendre votre réfection. Ceux-ci obéirent ; mais l'événement leur paraissait si étrange, que Carrera était descendu en toute hâte pour voir si la porte était fermée, et elle l'était ; et l'un des valets se levait de table de temps en temps, et, se mettant à la serrure, tendait l'oreille pour entendre ce que faisait et disait le vénérable Père. Celui-ci, ayant pris de la main une chaise, et s'étant assis près du malade, lui adressa la parole comme s'il était parfaitement éveillé, et non pas accablé par une profonde léthargie, et il lui demanda en langue française comment il se trouvait. Merveille ! au son de sa voix, le malade, comme s'il s'éveillait, ainsi que les autres fois, du sommeil : « Père, lui répondit-il dans la même langue, Dieu vous a envoyé ici pour moi ¹. »

Ces quelques indications suffiront sans doute à montrer au lecteur que, pour interpréter les phénomènes de psychologie

1. Cappello, *Vita di Sebastiano Valfré*, II, p. 151 (Torino Marietti, 1872).

religieuse, on doit ne pas hésiter à user des divers phénomènes extérieurs qui, dans la vie des saints et des mystiques, révèlent Dieu agissant. Que si de trop nombreux biographes ont raconté sans discernement des miracles controuvés, ou ont même, pour édifier, laissé de côté l'admirable vie réelle des saints pour accumuler sottement les détails légendaires, nous en devons être simplement plus obéissants envers les méthodes si sévères du contrôle de l'Église. Il convient donc d'avoir recours, quand on le peut, aux procès authentiques de canonisation. Mais les biographies composées selon toute la rigueur de la science ne manquent pas. Les siècles passés, qui ont vu le travail immense et si sûr des Bénédictins de France et des Bollandistes, n'ont pas été dépourvus de documents certains ni d'ouvrages faits de main d'ouvrier qui utilisaient ces documents. Notre siècle aussi a vu et voit encore pousser une magnifique floraison hagiographique, et peut-être bien que si nos hagiographes péchaient en quelque endroit, ce serait par excès de critique plutôt que par excès de crédulité. En tout cas, il est facile de prendre, parmi leurs œuvres, quelques-unes des plus notoires, et d'y moissonner rapidement de ces faits merveilleux et contrôlés qui rattachent directement à Dieu le développement intérieur des états de la conscience religieuse.

BIBLIOGRAPHIE

Nous ne voulons pas essayer de donner une bibliographie tant soit peu complète : il y faudrait trop de pages, et au bout d'un an seulement on ne serait plus au point. L'étudiant qui désirera une nomenclature de livres excellents pour commencer l'étude de la vérité catholique se procurera la bibliographie éditée par la *Revue des Jeunes*, rue de Luynes, Paris VII^e.

Nous avons donc mentionné ici simplement les ouvrages qui se rapportent immédiatement aux divers chapitres de cette Introduction, et nous les avons rangés chapitre par chapitre. Les ouvrages catholiques sont cités d'abord. Viennent ensuite les ouvrages de protestants, d'incrédules, d'adversaires de la religion catholique, dont les doctrines ont dû être étudiées et discutées, ou dont les travaux fournissent des résultats que nous pouvons utiliser. Bien entendu, s'ils sont cités, ils ne sont pas pour autant recommandés au débutant, dont la science peu assurée, dépourvue des principes nécessaires, se laisserait surprendre. Les signes (P), (I), (A), indiquent respectivement les protestants, les incrédules, les adversaires du catholicisme.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Christus, manuel d'histoire des religions, par Joseph Huby, en collaboration avec... (Paris, Beauchesne). Voir surtout le ch. I, l'étude des religions, par Léonce de Grandmaison, et le ch. II, les populations de culture inférieure, par Mgr Le Roy.

MAINAGE. — *Les Religions de la préhistoire : l'âge paléolithique* (Paris, Picard).

G. DRIOUX. — *La religion à l'âge du renne*. *Revue des Sciences religieuses*, avril 1922, p. 140-159.

LEMONNYER. — *La révélation primitive* (Paris, Gabalda).

Mgr LE ROY. — *La religion des primitifs* (Beauchesne).

Sur l'universalité de la religion, connue et pratiquée par des peuples qu'on avait tenus faussement pour athées, voir les enquêtes récentes chez les Fuégiens et chez les Yagans : W. KOPPERS, *La religion des Fuégiens* (Études, 1922, t. CLXXIII, p. 152-

165, et Semaine d'Ethnologie religieuse, III^e session, 22^e conférence), sur l'expédition du P. Schebesta chez les Sémangs, Etudes, 1924, t. CLXXI, p. 206-220.

ROURE. — *Le merveilleux spirite* (Beauchesne).

MAINAGE. — *La théosophie* (éditions de la Revue des Jeunes).

COURNOT. — *Enchaînement des idées fondamentales*, liv. IV, ch. VI-VII (montre admirablement l'universalité et la nécessité de la religion comme forme sociale) (Hachette).

(I) WILLIAM JAMES. — *L'expérience religieuse* (Paris, Alcan).

(I) JACQUES DE MORGAN. — *L'humanité préhistorique*, 3^e partie, ch. II, les croyances religieuses (Paris, Renaissance du Livre).

CHAPITRE II

H. PINARD DE LA BOULLAYE. — *L'étude comparée des religions*, t. I, l'histoire ; t. II, les méthodes (Beauchesne).

Baron DESCAMPS. — *Le génie des religions : les origines* (Paris, Alcan).

BROS. — *L'Ethnologie religieuse, introduction à l'étude comparée des religions primitives* (Paris, Bloud).

GRÄBNER. — *Methode der Ethnologie*.

— *Ethnologie*.

— *Das Weltbild der Primitiven* (München, Reinhardt).

W. SCHMIDT et W. KOPPERS. — *Völker und Kulturen*, I Teil, Gesellschaft und Wirthschaft (Regensburg, Habel) [les cycles culturels, les civilisations primitives et leurs rapports mutuels].

(I) DURKHEIM. — *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse* (Revue Philosophique, 1909).

(I) TYLOR. — *La Civilisation primitive*.

(I) MAX MULLER. — *Introduction to the science of Religion*. — *Origin and development of Religion*. — *Natural Religion*. — *Physical Religion*. — *Anthropological Religion*. — *Theosophy or psychological Religion* (London, 1889-1893.)

(I) HERBERT SPENCER. — *Principes de Sociologie* (4 vol. Alcan).

CHAPITRE III

PINARD DE LA BOULLAYE. — *Op. cit.*, t. I.

MICHELET. — *Dieu et l'Agnosticisme contemporain* (Paris, Galbada).

HABERT. — *L'École sociologique et les origines de la morale* (Bloud).

(I) DURKHEIM. — *De la division du travail social* (Paris, Alcan).

(I) DURKHEIM. — *Les formes élémentaires de la pensée religieuse* (*ibid.*).

- (I) LÉVY-BRUHL. — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan).
 (I) LÉVY-BRUHL. — *La mentalité primitive* (*ibid.*).
 (I) G. BELOT. — *Le sentiment religieux* (dans le *Traité de Psychologie* de Georges Dumas, t. II, p. 265-278).

CHAPITRE IV

- POULAIN. — *Les grâces d'oraison* (Paris, Retaux).
 TANQUEREY. — *Manuel de théologie ascétique et mystique* (Paris, Desclée).
 Mgr FARGES. — *Les phénomènes mystiques*.
 Mgr FARGES. — *Les voies ordinaires de la vie spirituelle* (Lethielloux).
 J. MARÉCHAL. — *Etudes sur la psychologie des mystiques* (Alcan).
Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème (Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud).
 (I) JEAN BARUZI. — *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, Alcan).
 (I) DELACROIX. — *Les mystiques allemands du XIV^e siècle*.
 (I) — *Etudes de psychologie et d'histoire du mysticisme*.
 (I) — *La foi religieuse* (Alcan).
 (I) PIERRE JANET. — *L'automatisme psychologique* (*ibid.*).
 (I) GEORGES DUMAS. — *Traité de Psychologie*, t. I, le chapitre, dû à Pierre Janet, sur la tension psychologique (Alcan).
 (I) W. JAMES. — *L'expérience religieuse* (*ibid.*).
 (A) JAMES LEUBA. — *Psychologie du mysticisme religieux* (*ibid.*).

CHAPITRE V

- VICTOR DELBOS. — *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan [expose la philosophie religieuse de Spinoza et celle de ses disciples allemands du XIX^e siècle].
 VICTOR DELBOS. — *La philosophie pratique de Kant* (Alcan).
 (I) SPINOZA. — *Traité théologico-politique*.
 (I) IMMANUEL KANT. — *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft* (Traduction française, la Religion dans les limites de la raison pure, Alcan).
 (I) HEGEL. — *Philosophie der Religion* (traduction française, Paris, Ladrangé, prédécesseur d'Alcan).
 (P) SCHLEIERMACHER. — *Reden über die Religion*.
 (P) — *Der Christliche Glaube*, 2 vol., Berlin, 1821 (dans les *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1843, les œuvres théologiques occupent les tomes I-XIII).
 (P) RITSCHL. — *Unterricht in der christlichen Religion*.

- (P) — *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn, 4^e éd., 1895-1900).
- (P) PFLEIDERER. — *Die Entwicklung der protestantischen Theologie* (Freiburg, Mohr, 1891).
- (P) PFLEIDERER. — *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart.*

Les quatre systèmes classiques que nous avons exposés revivent aujourd'hui sous des formes différentes. Le moralisme de Kant a un analogue dans la doctrine de Harnack, selon qui tout le Christianisme se résout en une relation filiale de l'humanité à Dieu Père :

- (P) ADOLPHE HARNACK. — *L'essence du Christianisme*, traduction chez Fischbacher de « das Wesen des Christentums ».

L'intellectualisme de Hegel a son succédané dans l'« Idéalisme actuel » de M. Giovanni Gentile :

- (I) GIOVANNI GENTILE. — *Discorsi di Religione* (Firenze, 1920).
- (I) GIOVANNI GENTILE. — *Arte e religione* (dans le *Giornale critico della filosofia italiana*, 1910, fasc. 4).
- (I) GIOVANNI GENTILE. — *Il modernismo e i rapporti tra religione et filosofia* (Bari, 1921).
- (I) GIOVANNI GENTILE. — *La riforma dell' educazione* (Bari, 1920).
- (I) GIOVANNI GENTILE. — *Educazione e scuola laica* (Firenze, 1921).

Sur Gentile, on consultera les excellents exposés de CHIOCCHETTI. — *La filosofia di Giovanni Gentile*, cap. 6, p. 222-274.

ANGELO ZACCHI. — *Il nuovo Idealismo di B. Croce e G. Gentile* (Roma, Ferrari, 1925).

La théologie du sentiment de Schleiermacher se prolonge en celle de Rudolf Otto, pour qui l'essence de la religion est le sentiment du sacré, à la fois formidable et fascinant, et ce sentiment peut être dit *a priori*, comme une sorte de catégorie dynamique :

- RUDOLF OTTO. — *Das Heilige.*

Enfin, la philosophie des valeurs est encore celle de ceux qui ramènent la volonté de croire, fondamentale dans la religion, à un vouloir vivre, à un besoin biologique :

- (I) HARALD HÖFFDING. — *Philosophie de la Religion* (Alcan).
- (I) DELACROIX. — *La religion et la foi* (*ibid.*).
- (A) LEUBA. — *Psychologie du mysticisme religieux* (*ibid.*).

CHAPITRE VI

Christus, manuel d'histoire des religions. Voir « la religion catholique au XIX^e siècle », à la fin du volume.

- PASCAL. — *Pensées*, éd. Jacques Chevalier (Les moralistes chrétiens, Gabalda).
- PIERRE SANSON. — *L'inquiétude humaine* (éditions Spes).
- Paragraphe 1 : (I) DURKHEIM. — *De la division du travail social* (Alcan).
- PEDRO DESCOQS. — *A travers l'œuvre de Charles Maurras* (Beauchesne).
- Paragraphe 2 : GILLET. — *La valeur éducative de la morale catholique* (Gabalda).
- (I) DELVOLVÉ. — *Rationalisme et Tradition* (Alcan).
- Paragraphe 3 : (I) DURKHEIM, dans l'ouvrage cité : *Les progrès de la division du travail et ceux du bonheur*, liv. II, ch. I.
- PIAT. — *Destinée de l'homme*.
- SAINT THOMAS. — *Somme théologique*, I^a 2^{ae}, les premières questions. — *Somme contre les Gentils*, 3^e partie.
- Paragraphe 4 : dans Saint Thomas, mêmes textes que précédemment.
- MAURICE BLONDEL. — *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris, Alcan). Cet ouvrage, épuisé en français, a été traduit en italien par Ernesto Codignola (Firenze, Vallecchi).
- AUGUSTE VALENSIN, article *Immanence* (méthode d'), dans le *Dictionnaire Apologétique* dirigé par Adhémar d'Alès, Paris, Beauchesne [Cet article contient un exposé clair, exact et profond de la doctrine de M. Blondel].
- GUY DE BROGLIE. — *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas* (Recherches de Sciences religieuses, juillet-août 1924 et février 1925).

CHAPITRE VII

CHRISTUS, même section.

SERTILLANGES. — *L'Eglise*, 2 volumes (Gabalda).

CLÉRISSAC. — *Le mystère de l'Eglise*.

(I) SIEBECK. — *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893 (Freiburg, Mohr).

(I) WILHELM WUNDT. — *Mythus und Religion*, 3 volumes (Leipzig, Alfred Kröner). Voir, dans le 3^e volume, le chapitre VIII, die Religion.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

GARRIGOU-LAGRANGE. — *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. I (Paris, Gabalda).

CHAPITRE II

SAINT THOMAS. — *Somme*, I^a, q. I.

GARDEIL. — *La notion du lieu théologique*, dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1908.

MARTIN GRABMANN. — *Geschichte der Scholastischen Methode* (Freiburg, Herder).

(I) WILHELM WUNDT. — *Logik*, III (Ferdinand Enke, Stuttgart, 1906).

(I) EDMOND GOBLOT. — *Essai sur la classification des sciences* (Paris, Alcan).

(I) RENÉ HUBERT. — *Essai sur la systématisation du savoir scientifique* (Revue de Métaphysique, juillet 1922).

(I) HAMELIN. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (nouvelle édition avec notes par Darbon) (Alcan).

(P) ADRIEN NAVILLE. — *Nouvelle classification des sciences* (Alcan).

(I) LÉON BRUNSCHVIG. — *Introduction à la vie de l'esprit* (Paris, Alcan).

JEAN DE SAINT THOMAS. — *Cursus theologicus in Summam Theologicam Divi Thomæ* (Paris, 10 vol. 1883-1886).

CHAPITRE III

GARDEIL. — *Le donné révélé et la théologie* (Gabalda).

CHAPITRE I

(I) *De la méthode dans les sciences*, 2 volumes, Alcan.

(I) PIERRE BOUTROUX. — *L'idéal scientifique des mathématiciens*.

SAINT JEAN DE LA CROIX. — *Œuvres*.

S. HARENT. — Article *Foi*, dans le *Dictionnaire de Théologie* (Paris, Letouzey), fasc. XLII-XLIII, col. 55-214.

Une description de la méthode théologique devrait exprimer le mouvement interne de la pensée théologique, comme M. Brunschvig et M. Meyerson ont essayé si remarquablement d'exprimer le dynamisme de la pensée mathématique et de la pensée physique :

(I) LÉON BRUNSCHVIG. — *Les étapes de la philosophie mathématique* (Alcan).

(I) LÉON BRUNSCHVIG. — *L'expérience humaine et la causalité physique* (*ibid.*).

(I) EMILE MEYERSON. — *De l'explication dans les sciences* (Payot).

(I) EMILE MEYERSON. — *La déduction relativiste* (Payot).

Ces indications valent pour tous les chapitres de cette seconde partie.

CHAPITRE V

Paragraphe 1 : WILHELM WUNDT. — *Logik*, t. I.

— *Psychologie*, t. III.

Sur la formation des concepts, leur généralisation, leur détermination, leur génération les uns par les autres, voir avant tout les travaux récents sur la généralisation mathématique, tels que : LOUIS COUTURAT. — *L'infini mathématique*.

— *Les principes des mathématiques* (Paris, Alcan).

EDMOND GOBLOT. — *Traité de Logique* (Armand Colin).

DUFUMIER. — *La généralisation mathématique*, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, 1911, p. 754 et suiv.

P. CÉSARI. — *La généralisation mathématique*, même revue, oct.-déc. 1925, p. 489-518.

WHITEHEAD et RUSSELL. — *Principia mathematica*, p. 1-324 (Cambridge, University Press).

Nous ne connaissons pas de travaux sur la formation des concepts théologiques, mais la doctrine que nous présentons trouve son application dans l'ouvrage du P. Marin Sola, *l'évolution homogène du dogme catholique* (traduction de l'espagnol, Gabalda).

Paragraphe 2 : MELCHIOR CANO. — *De locis theologicis* (réimprimé à Rome, Filiziani, 1900).

ALBERT LANG. — *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Kösel und Pustet, München, 1925).

BERTHIER. — *De locis theologicis*.

Sur les rapports du concept et de la définition, sur l'indépendance de l'acte d'intellection par rapport à son expression logique, voir la *Logique* de M. MARITAIN (Paris, Téqui).

GASTON RABEAU. — *Concept et Jugement*, dans la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, juillet et octobre 1921.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Voir les tables de la *Somme Théologique* de SAINT THOMAS, par exemple, celles très claires de l'édition Lethielleux, Paris, 1887.

CHAPITRE II

WUNDT. — *Logik*, t. III.

BÖCKH. — *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1877.

- ALFRED GERCKE und EDUARD NORDEN. — *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 3 volumes, Leipzig, Teubner.
- Paragraphe 3 : CHABOT. — *Grammaire hébraïque élémentaire* (Lecoffre, 1890, et Herder, Fribourg).
- TOUZARD. — *Grammaire hébraïque*. Paris, Lecoffre, Gabalda.
- PAUL JOUON. — *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome, Institut biblique pontifical, 1925.
- EDUARD KÖNIG. — *Historisch Kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*.
- DAVIDSON. — *An introductory hebrew grammar* (Edinburgh, Clark).
- Edition de la Bible hébraïque : Baer et Delitzsch.
- KITTEL. — *Biblia hebraica* (Leipzig, Hinrichs).
- Paragraphe 4 : MEILLET. — *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Paris, Hachette).
- LAURAND. — *Manuel des études grecques et latines* (fascicule consacré à la grammaire historique grecque).
- PAUL KRETSCHMER. — *Die Sprache* (dans le manuel de Gercke et Norden).
- BLASS. — *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht).
- BOATTI. — *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*.
- VITEAU. — *Etudes sur le grec du Nouveau Testament*.
- MOULTON. — *A grammar of New Testament greek* (Edinburgh, Clark).
- Edition de la version grecque de l'Ancien Testament :
- HENRY BARCLAY SWETE. — *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* (3 volumes, et un vol. d'Introduction) (Cambridge, University Press).
- Editions manuelles du texte original du Nouveau Testament :
- HENR. JOS. VOGELS. — *Novum Testamentum græce* (Düsseldorf, Schwann).
- (P) NESTLE. — *Novum Testamentum græce* (Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt).
- (P) NESTLE. — *Novum Testamentum græce et latine*.
- BODIN. — *Novum Testamentum* (Paris, Gabalda).
- Paragraphe 6 : ALFRED GERCKE. — *Archäologie und Kunstgeschichte*, dans le manuel Gercke-Norden, t. I.
- SCHEGG. — *Biblische Archäologie* (Pustet, Regensburg).
- (P) BENZINGER. — *Hebräische Archäologie* (Tübingen, Mohr).
- EDMOND KALT. — *Biblische Archäologie*, Freiburg, Herder.
- Dictionnaire de la Bible, Paris, Letouzey, avec un Supplément en cours de publication.
- FELTEN. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte*.
- SCHÜRER. — *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 volumes et 1 volume de tables (Leipzig, Hinrichs).

- MARTIGNY. — *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1878.
- F. X. KRAUS. — *Real-Encyklopädie der christlichen Allertümer* (Freiburg).
- MARUCCHI. — *Eléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1900.
- LECLERCQ. — *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1905.
- DE ROSSI. — *Roma sotterranea*, 3 vol. Rome, 1864-1877.
- Paragraphe 7 : FILLION. — *Atlas biblique*.
- RIESS. — *Atlas scripturæ sacræ* (Fribourg-en-Brisgau).
- HAGEN. — *Atlas biblicus* (Paris, 1909).
- BUHL. — *Geographie des allen Palästina* (Mohr, Freiburg).
- BARNABÉ MEISTERMANN, O. F. M. — *Nouveau guide de Terre Sainte* (Paris, Picard).

CHAPITRE III

I. — Histoire de la Révélation
de l'Ancien Testament.

- HANEBERG. — *Geschichte der biblischen Offenbarung* (Regensburg, 1876).
- SCHÖPFER. — *Geschichte des Alten Testaments* (Brixen, 1906).
- ZSCHOKKE. — *Historia sacra Antiqui Testamenti*, Vienne, 1903.
- (P) EDUARD KÖNIG. — *Geschichte der alttestamentlichen Religion* (protestant, mais d'esprit juste et modéré).
- TOUZARD. — *Peuple juif* (Histoire du), article du Dictionnaire d'Apologétique, Paris, Letouzey.
- DESNOYERS. — *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. I, la période des Juges (Paris, Picard).
- On trouvera dans ce livre, p. XVI, la liste des histoires du peuple hébreu composées ces derniers temps par des Protestants ou par des auteurs non chrétiens.

II. — Histoire de la Révélation du Nouveau Testament.

- FOUARD. — *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol. ; *Saint Pierre*, 1 vol. ; *Saint Paul et ses Missions*, 2 vol. ; *Saint Jean*, 1 vol. (Paris, Gabalda).
- LESÈTRE. — *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son Evangile* (Paris, 1900).
- LE CAMUS. — *Vie de Jésus-Christ*.
- FILLION. — *Vie de Notre-Seigneur-Jésus-Christ* (Letouzey).
- DE GRANDMAISON. — Article *Jésus-Christ* (Dictionnaire d'Apologétique).
- MICHEL. — Article *Jésus-Christ* (Dictionnaire de Théologie).
- LESÈTRE. — *La sainte Eglise au siècle des Apôtres*.

III. — Théologie biblique.

M. HETZENAUER. — *Theologia biblica sive scientia historiæ et religionis utriusque Testamenti catholica* (Freiburg, Herder).

Si le manuel du P. Hetzenauer est le seul manuel catholique récent, de nombreuses publications de grande valeur ont été faites sur des points particuliers, par exemple, dans la collection de l'Institut biblique pontifical (Rome), dans la collection *Biblische Zeitfragen* (Münster, Aschendorff) et dans les *Revue catholiques*. Consulter les recensions, si complètes et si exactes, de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, des *Recherches de Science religieuse*, de la *Revue des Sciences religieuses*, de *Biblica*, de la *Revue Biblique*. Les Protestants ont publié de nombreux travaux de théologie biblique ; on en trouvera la bibliographie dans Louis Emery, *Introduction à la théologie protestante* (Paris, Fischbacher), ou dans Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie* (Freiburg, 1892), et, pour ces dernières années, dans les revues ci-dessus mentionnées.

BATIFFOL. — *L'enseignement de Jésus* (Bloud).

PRAT. — *La théologie de Saint Paul*, 2 vol. Beauchesne.

LEBRETON. — *Les origines du dogme de la Trinité*, (le 1^{er} volume paru, Beauchesne).

IV. — Collections des Pères de l'Église et de l'ancienne littérature chrétienne.

J.-P. MIGNE. — *Patrologiæ cursus completus*, series latina, 221 volumes, Paris, 1844-1864, series græca, 161 volumes, Paris, 1857-1886.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, éditions critiques publiées par l'Académie de Vienne.

Die griechischen Christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte, éditions savantes des littérateurs chrétiens de langue grecque, par la Commission de l'Académie prussienne des sciences (Leipzig, Hinrichs).

Patrologia Orientalis, éditée par Graffin et Nau (Paris).

Patrologia Syriaca, éditée par Graffin (Paris).

J. HURTER. — *Opuscula sanctorum patrum ad usum praesertim studiosorum theologorum* (Innsbruck).

Textes et documents publiés par Picard, Paris.

Texte und Untersuchungen, sous la direction de Harnack (Leipzig).

Texts and Studies (Cambridge).

Deux collections de textes choisis pour les étudiants, et qui sont très pratiques : G. RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, Bonn, Hanstein (depuis 1904) et (P) LIETZMANN, *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen* (Bonn).

V. — Histoire de la littérature chrétienne.

Petits manuels :

- O. BARDENHEWER. — *Patrologie*, Freiburg, 1901 (avec traduction française, Paris, 1905, sous le titre : *Les Pères de l'Église*).
 G. RAUSCHEN. — *Grundriss der Patrologie* (Freiburg, Herder) (avec traduction française, Paris, 1911).
 H. KIHN. — *Patrologie*, 2 vol. Paderborn, 1908.
 TIXERONT. — *Patrologie*, 1 volume (Gabalda).
 BATIFFOL. — *La littérature grecque chrétienne* (*ibid.*).
 RUBENS DUVAL. — *La littérature syriaque* (*ibid.*).

Grands ouvrages :

- O. BARDENHEWER. — *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 4 volumes parus (Freiburg, Herder).
 (P) ADOLF HARNACK. — *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig, Hinrichs). Les deux premiers volumes : *die Überlieferung und der Bestand*, les deux suivants : *die Chronologie*.
 SCHANZ. — *Geschichte der römischen Literatur* (le 3^e volume sur la littérature chrétienne (Nordlingen, 1897).
 PIERRE DE LABRIOLLE. — *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris, de Boccard).
 PAUL MONCEAUX. — *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris, Leroux).

VI. — Histoire des dogmes.

- DENYS PETAU, S. J. — *Opus de theologicis dogmatibus* (Rome, 1847).
 LOUIS THOMASSIN. — *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Paris, 1679-1681.
 SCHWANE. — *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit* (Munster, 1862).
 SCHWANE. — *Dogmengeschichte der patristischen Zeit* (*ibid.* 1869).
 SCHWANE. — *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Freiburg, 1882).
 SCHWANE. — *Dogmengeschichte der neueren Zeit* (*ibid.* 1890).
 GINOUILHAC. — *Histoire du dogme chrétien dans les trois premiers siècles de l'Eglise*, 3 vol. Paris, 1865.
 DE RÉGNON. — *Etudes de théologie positive* (Paris, Retaux).
 TIXERONT. — *Histoire des dogmes*, 3 vol. Paris, Gabalda.
 (P) ADOLF HARNACK. — *Dogmengeschichte*, 3 vol. Tübingen, Mohr.

VII. — Sur l'interprétation du progrès dogmatique.

- NEWMAN. — *Essay on the development of Christian doctrine*.
 HENRI BRÉMOND. — *Newman. Le développement du dogme* (Bloud).

- AURELIO PALMIERI. — *Il progresso dommalico nel concello cattolico* (Firenze, Libreria editrice fiorentina).
- SCHULTES. — *Introductio in historiam dogmatum* (Lethielleux, 1922).
- MARIN SOLA. — *La evolucion homogenea del Dogma catolico*, Madrid, 1923. *L'évolution homogène du dogme catholique* (Paris, Gabalda).
- LEBRETON. — *Les Origines du dogme de la Trinité* [la préface]. Paris, Beauchesne.

CHAPITRE IV

- DE LA VAISSIÈRE. — *Psychologie expérimentale*.
— *Psychologie pédagogique* (Paris, Beauchesne).
- HENRI BRÉMOND. — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 5 volumes parus, Bloud.
- HENRI BRÉMOND. — *Newman, essai de biographie psychologique* (*ibid*).
- (Voir les ouvrages mentionnés pour le ch. IV de la 1^{re} partie).

Les trois volumes parus de Pourrat sur l'histoire de la spiritualité chrétienne (Paris, Gabalda) mentionnent les sources à consulter pour celui qui veut étudier la psychologie des chrétiens d'autrefois.

Deux revues françaises traitent *ex professo* de la psychologie religieuse :

Revue d'Ascétique et de Mystique (Toulouse).

La Vie Spirituelle (couvent de Saint-Maximin).

(P) W.-B. SELBIE. — *The psychology of Religion* (Oxford, Clarendon Press) [manuel pour l'étude de la conscience et de l'expérience religieuses].

CHAPITRE V

Sur la Liturgie.

- DOM CABROL. — *Introduction aux études liturgiques* (avec une excellente bibliographie) (Bloud).
- DON GUÉRANGER. — *Institutions liturgiques*, 3 vol. Paris, 1878.
- DON GUÉRANGER. — *L'année liturgique*, 14 volumes (bon pour la piété, mais trop prolix).
- Mgr DUCHESNE. — *Origines du culte chrétien* (Paris, Fontemoing, de Boccard).
- Mgr BATIFFOL. — *Leçons sur la messe* (Paris, Gabalda).
- LEBRUN. — *Explication des prières et cérémonies de la messe*, 4 vol. Paris, 1716-1726.
- THALHOFER. — *Handbuch der Katholischen Liturgik* (Freiburg, Herder).

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, en cours de publication (Paris, Letouzey).

On trouvera dans l'introduction de Dom Cabrol les collections de textes liturgiques anciens et les publications savantes.

APPENDICE I

En se rapportant aux sections appropriées, on pourra trouver toute une histoire de la théologie dans les récentes Histoires de l'Eglise, par exemple dans :

HERGENRÖTHER. — *Handbuch der Allgemeinen Kirchengeschichte*, nouvelle édition par J. P. Kirsch (Freiburg, 1902-1909), traduction française chez Palmé, Paris.

MOURRET. — *Histoire de l'Eglise*, 9 volumes, Bloud.

Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* renferme des articles sur la vie, les œuvres, les doctrines des théologiens, et parfois ces articles sont ce qui a été écrit de meilleur sur le sujet : par exemple, celui du P. Portalié sur saint Augustin (Paris, Letouzey).

La théologie des Pères a été étudiée avec beaucoup de soin au XIX^e-XX^e siècle. Non seulement les histoires des dogmes, les histoires littéraires ou des monographies de doctrines exposent leurs pensées, mais on s'est plu aussi à faire revivre leur individualité spirituelle : citons, parmi les études les plus marquantes, celles de M. Adhémar d'Alès sur Tertullien, sur saint Cyprien, sur Novatien, sur l'édit de Calliste (Collection d'études de théologie historique chez Beauchesne).

Il semble, par contre, que l'individualité des grands docteurs et théologiens du moyen âge n'ait pas d'abord été mise en lumière comme elle y avait droit. D'une part, on s'en prenait à leurs doctrines qu'on regardait, pour ainsi dire, séparées d'eux, dans l'histoire des dogmes ; d'autre part, le renouveau de la philosophie scolastique attirait l'attention sur leurs théories purement rationnelles, et c'est pourquoi des livres comme l'*Histoire de la Philosophie médiévale* de M. de Wulf ou le second volume de la *Geschichte der Philosophie*, d'Ueberweg-Heinze, sont une bonne initiation à la connaissance de la Théologie médiévale. Entre les deux ordres de recherches, la personne des auteurs, leur marque spirituelle, passait un peu inaperçue. Aujourd'hui, l'intérêt s'attache aux penseurs eux-mêmes ; la publication actuelle, par la *Revue Thomiste*, des sources de la vie de saint Thomas, les travaux d'approche du P. Mandonnet concernant cette vie, le charmant opuscule de Mgr Grabmann sur l'*Aquinale* (Thomas von Aquin, Kösel, München), le *Saint Thomas* du P. Petitot, nous promettent que l'âme du grand Docteur va ressusciter

parmi nous. Le *Saint Bonaventure* de M. Etienne Gilson (Paris, Vrin), celui du P. Léonard de Castro, font revivre le Docteur Séraphique.

Mentionnons la *Geschichte der Scholastischen Methode* de Mgr Grammann (Freiburg, Herder), dont l'objet est autant théologique que philosophique, puisque le fil conducteur de l'ouvrage est le problème du rapport entre la foi et la raison.

Sauf certains travaux très estimables sur Suarez ou sur Belarmin, la Renaissance théologique du xvi^e siècle ne suscite pas beaucoup en ce moment la curiosité des historiens. Il est probable cependant qu'on y reviendra : l'influence qu'exerce, par exemple, Jean de Saint-Thomas (xvii^e siècle) sur le P. Garrigou-Lagrange et sur M. Maritain est le gage qu'on voudra connaître en leur intérieur les théologiens des xvi^e et xvii^e siècles.

APPENDICE II

L'Introduction à la Théologie n'ayant guère été traitée jusqu'ici en France comme discipline spéciale, nous avons pensé qu'il serait utile de donner, pour cet appendice, une nomenclature assez complète.

Auteurs catholiques.

ERASME. — *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam* (à part, Bâle, 1522, dans le tome V des *Œuvres*, Bâle, 1540).

MELCHIOR CANO. — *De locis theologicis* (Salamanque, 1563, Cologne, 1585, réimprimé à Rome, 1900).

C.-J. DENINA. — *De studio theologiæ et norma fidei* (Turin, 1558).

POSSEVIN. — *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* (Cologne, 1607).

MABILLON. — *Traité des études monastiques*, Paris, 1691, édition latine, *Tractatus de studiis ecclesiasticis*, Paris, 1692.

ELIE DU PIN. — *Méthode pour étudier la théologie*, Paris, 1716, en latin, Augsburg, 1722.

PIERRE-FRANÇOIS DE COURAYER (éditeur de l'*Histoire du Concile de Trente de Sarpi*, gallican, anti-romain). *Examen des défauts théologiques*, où l'on indique les moyens de les réformer (Amsterdam, 1744).

MARTIN GERBERT. — *Apparatus ad eruditionem theologicam* (Saint-Blaise, 1764).

MARTIN GERBERT. — *Prolegomena theologiæ Christianæ universæ* (*ibid.* 1757).

BRAUN. — *Umriss einer systematischen Methode, die Theologie zu lehren* (Munich, 1777).

- J.-A. BRANDMAYER. — *Principia catholica introductionis in universam theologiam christianam* (Rastadt, 1783).
- J.-A. BRANDMAYER. — *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den österreichischen Erblanden* (Wien, 1784).
- FRANZ OBERTHUR. — *Encyclopædia et Methodologia theologica* (Salisburgi, 1786).
- FRANZ OBERTHUR. — *Theologischen Encyklopädie oder der theologischen Wissenschaft Umfang und Zusammenhang* (Augsburg, 1828).
- FRANZ OBERTHUR. — *Methodologie der theologischen Wissenschaft, besonders der Dogmatik* (*ibid.*, 1828).
- XAV. GMEINER. — *Schema encyclopædiæ theologicæ* (Graecii, 1786).
- P. STEPH. WIEST. — *Specimen Encyclopædiæ ac methodologiæ theologicæ* (Ingolstadii, 1788).
- G.-F. WIESNER. — *Isagoge in universam theologiam encyclopædica et methodologica* (Wirceburgi, 1788).
- TIB. SARTORI. — *Der Theolog nach dem Geiste der neuesten Literatur und der Zeitbedürfnisse* (Salzburg, 1796).
- M. SAILER. — *Wie Ankömmlinge auf Universitäten ihre [theologische] Studien einrichten sollen* (München, 1806).
- M. SAILER. — *Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen* (*ibid.* 1819).
- MARIANUS DOBMAYER. — *Encyclopædia et Methodologia* (dans le premier volume du *Systema theologiæ catholicæ* Solisbaci, 1807).
- IGN. THAUNER. — *Encyklopädisch methodologische Einleitung zum akademisch-wissenschaftlichen Studium der positiven Theologie, insbesondere der Katholischen* (München, 1809).
- DREY. — *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das Katholische System* (Tübingen, 1819).
- G. KÄSBERGER. — *Grundriss zur Methodik der Theologie* (Landshut, 1816).
- J.-F. ALLIOLI. — *Akademische Reden, angehenden Theologen gehalten.*
- H. KLEE. — *Encyklopädie der Theologie*, Mainz, 1832.
- A. GENGLER. — *Die Ideale der Wissenschaft, oder: die Encyklopädie der Theologie* (Bamberg, 1834).
- A. BUCHNER. — *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften* (Sulzbach, 1837).
- FR. ANT. STAUDENMAIER. — *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als system der gesamten Theologie* (Mainz, 1834).
- J. BURKARD LEU. — *Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyklopädie und Apologetik* (Saint-Gallen, 1848).
- J.-B. WIRTHMÜLLER. — *Encyklopädie der Katholischen Theologie, eine propädeutische Einleitung in ihr Studium* (Landshut, 1874).

G. KIHN. — *Encyklopädie und Methodologie der Theologie* (Freiburg, 1892).

CORNELIUS KRIEG. — *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre* (Freiburg, 1910).

HOGAN. — *Les études du clergé*.

DOM BESSE. — *Les études ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon*.

Nous ne mentionnons, parmi les auteurs catholiques, que ceux qui ont composé *ex professo* des Introductions. Pour ne pas allonger cette bibliographie, nous omettons les traités des lieux théologiques, de l'Écriture Sainte, de la Tradition, qui sont, pour le fond, des introductions à la Théologie. Ceci explique pourquoi la bibliographie protestante sera plus longue que la catholique.

Protestants.

MELANCHTON. — *Brevis ratio descendæ theologiæ*.

THEOBALD THAMER. — *Adhortatio ad theologiæ studium in Academia Marburgensi*, 1543.

ANDREAS GERHORD (Hyperius). — *Theologus, seu de ratione studii theologici*.

BULLINGER († 1575). — *Ratio studii theologici*.

JOHANN HEINRICH ALSTED. — *Methodus sacrosanctæ theologiæ* (Hanoviæ, 1623).

DODWELL. — *Advice on theological Studies* (London, 1691).

GAUSSIN. — *Dissertationes de studii theologici ratione, de natura theologiæ, de ratione concionandi, de utilitate philosophiæ in theologia* (Ultrajecti, 1678).

J.-L. FREI. — *Meletemata de officio doctoris Christiani* (Bâle 1711-1715).

COTTON MATHER. — *Manuductio in Ministerium* (Boston, 1726).

CALIXT. — *Apparatus theologicus*, 1656.

SPENER. — *De impedimentis studii theologici*.

BREITHAUP. — *Exercitationes de studio theologi* (Halle, 1702).

FRANCKE. — *Definitio studii theologici*.

— *Institutio brevis de fine studii theologici* (Halle, 1708).

— *Idea studiosi theologiæ* (*ibid.* 1717).

— *Methodus studii theologici* (*ibid.* 1723).

LANGE. — *Institutiones studii theologici litterariæ* (Halle, 1723).

LANGE. — *De gemina studii theologici præcipue thelici indole ac methodo* (Halle, 1712).

CHRISTOPH MATTHIAS PFAFF. — *Introductio in historiam theologiæ litterariam* (Tubingue, 1724).

JOHANN FRANZ BUDDE. — *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes* (Lipsiæ, 1724).

- JOHANN SALOMO SEMLER. — *Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam* (Halle, 1765).
- JOHANN SALOMO SEMLER. — *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam* (*ibid.*, 1774).
- JOHANN SALOMO SEMLER. — *Versuch einer freieren theologischen Lehrart* (Halle, 1777).
- HERDER. — *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (Weimar, 1780).
- PLANCK. — *Einleitung in die theologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1794).
- WACHLER. — *Grundriss einer Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* (Lemgo, 1795).
- THYM. — *Theologische Encyclopädie und Methodologie* (Halle, 1797).
- TITTMANN. — *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1798).
- K. CH. E. SCHMIDT. — *Grundriss* (Iena, 1810) [sous l'influence de Kant].
- ERHARDT. — *Vorlesungen über Theologie* (Erlangen, 1810) [sous l'influence de Schelling].
- C. CHR. SCHMIDT. — *Theologische Encyclopädie* (Giessen).
- JOH. FRIEDRICH KLENKER. — *Grundriss einer Encyclopädie* (2 volumes, Hamburg, 1800, 1801) [sous l'influence de Herder].
- K. DAUB. — *Die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältniss zum akademischen Studium beider* (dans le second volume de ses *Studien*).
- SCHLEIERMACHER. — *Darstellung des theologischen Studiums* (Berlin, 1811).
- BERTHOLDT. — *Theologische Wissenschaftskunde*, 1821.
- G.-S. FRANKE. — *Encyclopädie der Theologie*, Altona, 1819.
- STÄUDLIN. — *Encyclopädie und Methodologie der Theologie* (Hannover, 1821).
- JASPIS. — *Hodegetik* (Dresden, 1821).
- KÖNIG. — *Versuch einer Kurzer Anleitung zum Studium der Theologie* (Bern, 1830).
- HESSENMÜLLER. — *Theologische Propädeutik* (Leipzig, 1838).
- DANZ. — *Encyclopädie und Methodologie der Theologie* (Weimar, 1832) [adaptation maladroite des principes de Schleiermacher].
- KARL ROSENKRANZ. — *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften* (Halle, 1831, 2^e édition, 1845), [disciple de Hegel : la Religion chrétienne est la « Religion absolue de la Vérité et de la Liberté »].
- HARLESS. — *Theologische Encyclopädie und Methodologie vom Standpunkt der protestantischen Kirche, grundriss für akademische Vorlesungen* (Nürnberg, 1837) [confessionnel orthodoxe luthérien].

- LOBEGOTT LANGE. — *Anleitung zum Studium der Christlichen Theologie nach den Grundsätzen des biblischen Rationalismus* Iena, (1841) [rationaliste].
- PELT. — *Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhange der Geschichte der theologischen Wissenschaften und ihrer einzelnen Züge* (Hamburg, 1843).
- CLARISSE. — *Encyclopædiæ theologiæ Epitome*. (Lugduni Bata-vorum, 1832).
- MONTET. — *Essai d'encyclopédie théologique* (Strasbourg, 1843).
- H.-G. KIENLEN. — *Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne* (Strasbourg, 1842) [s'attache à Schleiermacher].
- BICKERSTETH. — *The christian student* (London, 1832) [au point de vue de la piété plus que de la science].
- D^{rs} CROOKS and HURST. — *Theological Encyclopædia and Methodology* (dans la Biblical and Theological Library de l'Eglise méthodiste épiscopale, New-York, 1884) [c'est une adaptation du livre de Hagenbach].
- REVERE FRANKLIN WEIDNER. — *Theological Encyclopædia and Methodology, based on Hagenbach and Krauth*, 3 vol. Philadelphia, U. S. A. 1885-1891 [adaptation très libre de Hagenbach, qui utilise un manuscrit du professeur Dr Krauth].
- RÄBIGER. — *Theologik oder Encyklopædie der Theologie* (Leipzig, 1880), avec un supplément publié en 1882, *Zur theologischen Encyklopaedie*, traduction par le Rev. John Macpherson, dans la Foreign Theological Library, 2 vol. Edinburg, 1884-1885.
- T.-C.-K. VON HOFMANN. — *Encyklopædie der Theologie*, 1879.
- T.-P. LANGE. — *Grundriss der theologischen Encyklopaedie, mit Einschluss der Methodologie* (Heidelberg, 1877).
- RICHARD ROTHE. — *Theologische Encyklopaedie* (éditée après sa mort par Hermann Ruppelius, 1880).
- Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopaedischer Darstellung*, 3 volumes rédigés en collaboration édités par Otto Zöckler [ce n'est pas une Introduction, mais un guide pour toutes les sciences théologiques] nouvelle édition en 4 vol. 1885, avec un 5^e vol. supplémentaire, 1890.
- C.-F. GEORG HEINRICI. — *Theologische Encyklopaedie*. (C'est un des volumes du *Grundriss der theologischen Wissenschaften* de la librairie Mohr, Tübingen).
- HOFSTEDE DE GROOT et L.-G. PAREAU, professeur à Groningen. — *Encyclopædia theologi Christiani* (1840, 2^e éd. 1851) [ont répandu en Hollande la théologie de Schleiermacher].
- DOEDES. — *Encyclopædie der christelijke Theologie*, 1876 [s'inspire de Hagenbach].
- BALJON. — *De Inrichting van de Encyclopedie der Christelijke Theologie*, 1889.

- KUYPER. — *Encyclopædie der heilige Godgeleerdheid*, 3 vol. Amsterdam, 1894.
- EDOUARD VAUCHER. — *Essai de méthodologie des sciences théologiques*, 1878.
- ERNEST MARTIN. — *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, 1883.
- GRÉTILLAT. — *Exposé de Théologie systématique*, Neuchâtel, 1885 [le 1^{er} volume consacré à la Méthodologie].
- JAMES DRUMMOND. — *Introduction to the Study of Theology* (London, 1884).
- HENRY B. SMITH. — *Introduction to Christian Theology* (New-York, 1883).
- Dr M. CLINTOCK. — *Theological Encyclopædia* (New-York, 1873).
- R.-V. FOSTER. — *Brief Introduction to the Study of Theology* (New-York et Chicago, 1889).
- PHILIP SCHAFF. — *Theological Propædæutic, a general introduction to the study of Theology, including Encyclopædia, Methodology and Bibliography*, 2 vol. (New-York, 1892-1893).
- A. CAVE. — *An Introduction to theology, its principles, its branches, its results and its literature* (Edinburgh, 1885, 2^e éd. 1896).
- DORNER. — *Grundriss der Encyclopædie der Theologie* (Berlin, 1901).
- E. ROLFFS. — *Die Theologie als Wissenschaft* (Freiburg, 1899).
- E. LAWRENCE. — *Theology an exact science* (London, 1902).
- LOUIS EMERY. — *Introduction à l'étude de la théologie protestante* (Paris, Fischbacher, sans date).

Églises orientales séparées.

Un théologien catholique, le P. Aurelio Palmieri, a entrepris de nous faire connaître l'histoire, les méthodes et les doctrines des théologiens orientaux séparés : *Theologia dogmatica orthodoxa* (Florence, Libreria editrice fiorentina, 1 volume, Prolegomena, 1911, et une partie du second volume, 1913). Outre de très riches renseignements historiques et bibliographiques, on trouvera dans ce livre quelques éléments qui permettent de se faire une idée des méthodes de nos frères séparés. Quelques renseignements aussi dans *la Chiesa russa*, du même auteur, chap. VIII, le scuole del clero e le scienze sacre in Russia, p. 541-671 (même librairie, Florence, 1908).

Le P. Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption, va publier chez Letouzey, en 3 volumes, en latin, une Théologie des orthodoxes. L'ouvrage est en souscription.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS D'AUTEURS

Les citations des auteurs de la Bible ne figurent pas dans cette table.

A

Abélard, 338, 339, 340.
 Ægidius Colonna, 339, 341.
 Albert le Grand, 339, 340.
 Alcuin, 313, 336.
 Alexandre de Halès, 339, 340.
 Alexandre de Jérusalem, 282.
 Alphonse (Saint) de Liguori, 352.
 Alsted, 369.
 Ambroise (Saint), 258, 331, 333, 361, 362.
 Ambroise de Lombez, 169.
 Ammonius Saccas, 332.
 Annat (Pierre), 367, 368.
 Anselme (Saint), 339, 342.
 Antonin (Saint), 338, 342.
 Apollinaire de Hiérapolis, 330.
 Arias Montanus, 397.
 Aristide, 330.
 Ariston de Pella, 330.
 Aristote, 115, 192, 193, 194, 200, 209, 309, 333, 335, 336, 340, 363, 367.
 Arnauld, 349.
 Arnobe, 330.
 Athanase (Saint), 331.
 Athénagore, 330.
 Augustin (Saint), 241, 287, 291, 303, 313, 331, 333, 334, 335, 351, 361, 362.

B

Bacon (François), 350.
 Bainvel, 196.
 Bañes, 346, 349, 356.
 Bardenhewer, 280, 281, 336.
 Barnabé, 329.
 Baronius, 345.
 Baruzi (Jean), 376, 378.
 Basile (Saint), 281, 331, 333.
 Batiffol (Mgr Pierre), 209, 278, 358.
 Becanus, 345.
 Bède (Saint), 313, 334, 335.
 Bellarmin, 345, 346.
 Bembo, 90.
 Bérenger, 334, 339.
 Bergson, 248.

Bernadot, 353.
 Bernard (Saint), 342.
 Bernard de Pavie, 325.
 Berthier, 355.
 Bérulle (Cardinal de), 349.
 Biel (Gabriel), 343.
 Billot (Cardinal), 101, 357.
 Binet, 39.
 Binsfeld, 310.
 Blass, 255.
 Bloch, 350.
 Blondel (Maurice), 10, 42, 92, 102, 106.
 Boatti, 255.
 Boeckh, 240, 243.
 Boèce, 214, 335.
 Bonaventure (Saint), 142, 193, 267, 338, 339, 340, 342, 364.
 Bonfrère, 348.
 Boniface, 334.
 Bonnet, 258.
 Bopp, 295.
 Bossuet, 315, 337, 349.
 Boudon, 211.
 Bousset, 299.
 Braun, 354.
 Breithaupt, 369.
 Brémond (Henri), 290.
 Broglie (Guy de), 226.
 Brou, 378.
 Brunetière, 76.
 Brunschvicg (Léon), 64, 129, 131, 134.
 Budde, 369.
 Buhl, 262.
 Busching, 267.

C

Caius, 331.
 Cafetan, 342.
 Calderoni (Mario), 108, 164.
 Canisius, 310, 346.
 Cano (Melchior), 115, 116, 122, 193, 196, 206, 208, 209, 210, 219, 346, 347, 360, 365.
 Capreolus, 341, 356.
 Carranza, 346.
 Cassien, 333.
 Cassiodore, 334, 335, 361, 362.

Catéchisme romain, 346, 366.
 Catharinus, 348.
 Cave, 158, 263, 266, 374.
 César, 257.
 Chabot, 250.
 Chantepie de la Saussaye, 12.
 Chautard (Dom), 148.
 Cicéron, 258, 367.
 Clément d'Alexandrie, 281, 330, 332, 333.
 Clément (Saint) de Rome, 281, 329.
 Cloyseault, 146.
 Colet, 343.
 Comte (Auguste), 21, 73, 77, 126.
 Condamin, 187, 248.
 Condillac, 351.
 Condren (le P. de), 349.
 Constitutions Apostoliques, 311, 325.
 Cornély, 241.
 Cossa, 353.
 Cournot, 7, 106, 131, 154, 164, 169.
 Couturat (Louis), 214.
 Cumas, 336.
 Cyprien (Saint), 268, 304, 330, 362.
 Cyrille (Saint) d'Alexandrie, 283, 331.
 Cyrille (Saint) de Jérusalem, 281, 313, 331.

D

Dante Alighieri, 183.
 Davidson, 250, 251.
 Davy, 298, 299.
 Décrétales, 326, 338.
 Deissmann, 252.
 Delacroix (Henri), 30, 31, 34, 35, 37, 40, 42, 289, 291, 293.
 Delvolvé, 79, 81, 85.
 Denys l'Aréopagite, 311, 318, 335, 340, 342.
 Denys de Corinthe, 281.
 Descartes, 36, 125, 153, 222, 351.
 Didaché, 329.
 Didyme, 331, 333.
 Diels, 239.
 Diodore de Tarse, 333.
 Diognète (Épître à), 329.
 Dölger, 261.
 Döllinger, 352.
 Dorner, 374.
 Drey, 370.
 Driver, 246, 250, 275.
 Duns Scot, 339, 341.
 Durand (Guillaume), 339, 341.
 Durantel, 357.
 Durkheim (Emile), 19, 26, 72, 74, 79, 289, 292, 293.
 Duchesne (Mgr Louis), 358.

E

Eckart, 342.
 Emery (Louis), 374, 375.
 Enriques (Federigo), 199.

Ephrem (Saint), 281.
 Epiphane (Saint), 281, 331.
 Erasme, 178, 343, 344, 365.
 Estius, 348.
 Euclide, 222.
 Eusèbe de Césarée, 263, 268, 281, 304, 333, 362.
 Eustathe d'Antioche, 331.
 Evagrius, 333.
 Eymieu (Antonin), 323.

F

Felten, 259, 264.
 Fénelon, 349.
 Fichte (Johann-Gottlieb), 51.
 Ficin (Marsile), 343.
 Firmicus Maternus, 330.
 Flournoy, 33.
 Förster, 82.
 Fonsegrive, 350, 355.
 François (Saint) de Sales, 36, 349.
 Franzelin, 354.
 Frayssinous, 352.
 Fulgence (Saint) de Ruspe, 331.

G

Gabler, 267.
 Galien, 367.
 Gardeil, 145, 219.
 Garnier, 348.
 Garrigou-Lagrange, 116, 118, 139, 154, 155, 172, 209, 302, 356.
 Gay (Mgr), 196.
 Gayraud, 357.
 Geiler de Kaisersberg, 343.
 Gemelli (Agostino), 141.
 Gerbert (Martin), 368.
 Gerbet, 353.
 Gercke, 252.
 Germain de Constantinople, 318.
 Gerson, 338, 341, 342, 365.
 Gesenius, 250, 251.
 Gilbert de la Porrée, 339.
 Gilson (Etienne), 364, 378.
 Gobiol (Edmond), 126, 185, 228.
 Goelzer, 258.
 Goerres, 353.
 Goudin, 349.
 Grabmann (Mgr Martin), 125, 337, 338, 363.
 Grandmaison (Léonce de), 122, 134.
 Gratien, 325.
 Grégoire (Saint) de Nazianze, 310, 331, 333, 367.
 Grégoire (Saint) de Nysse, 313, 331.
 Grégoire de Valence, 347.
 Grégoire de Tours, 258.
 Grégoire (Saint) le Grand, 151, 303, 333.
 Grenade (Louis de), 349.
 Grétilat (Augustin), 375.
 Grignon de Montfort (Saint), 198, 210, 211.

Grou, 196.
 Gügler, 352.
 Guillaume de Moerbeke, 345.
 Guillaume d'Auvergne, 339.
 Guitmond d'Aversa, 334.
 Gurney, 377.

H

Hagenbach, 368, 373.
 Hamelin, 126, 128.
 Harduin, 348.
 Harless, 369.
 Harnack (Adolf), 264, 280, 281, 284, 287, 322.
 Hegel, 46, 50, 51, 52 seq., 337, 351.
 Hégésippe, 281.
 Hehn, 276.
 Hengstenberg, 268.
 Herbigny (Michel d'), 139, 372.
 Herder, 369, 370.
 Hermas (Pasteur d'), 329.
 Hervé, 341.
 Hetzenauer, 276.
 Heym, 267.
 Hilaire (Saint), 331, 333, 362.
 Hippolyte, 311, 330, 331, 367.
 Höfding (Harald), 64.
 Hofman (Ch. K. von), 374.
 Holzinger, 246.
 Hubert (René), 126, 127, 128.
 Huby, 241, 289.
 Hugo (Victor), 36.
 Hugues de Saint-Victor, 363.
 Hummelauer (von), 241.
 Hurter, 227.

I

Ibas, 336.
 Ignace (Saint) d'Antioche, 329, Ses actes, 329.
 Ignace (Saint) de Loyola, 36, 166.
 Institutes de Justinien, 326.
 Irénée (Saint), 281, 330, 332.
 Isidore Mercator, 325.
 Isidore de Séville, 333, 335, 362.

J

Jacquin, 353.
 James (William), 3, 29, 30, 34, 38, 43, 44, 108, 289, 290.
 Janet (Pierre), 39.
 Janner, 354.
 Jansen (Cornélius), 348.
 Jaussen, 260.
 Jean de Capistran (Saint), 342.
 Jean Chrysostome (Saint), 179, 361, 367.
 Jean Damascène, 281, 331, 333, 335, 336.
 Jean de la Croix (Saint), 164, 166, 221, 304, 349, 376.
 Jean de Schönhofen, 342.

Jean de Saint-Thomas, 135, 138, 172, 349.
 Jean Trithemins, 342, 343.
 Jeremias (Alfred), 295.
 Jérôme (Saint), 258, 263, 281, 333, 362.
 Josèphe, 259, 260, 362.
 Junilius Africanus, 336, 361.
 Justin (Saint), 300, 311, 330.

K

Kant (Immanuel), 47 seq., 68, 350, 369.
 Kihn, 266, 329, 336, 361, 372.
 Klee, 352, 371.
 Kleutgen, 335.
 Koenig (Eduard), 250, 275.
 Kraetschmer, 239.
 Kreibitz, 228.
 Krieg, 263, 272, 361, 372.
 Kuyper, 374.

L

Labbe, 348.
 Lacordaire, 353.
 Lactance, 330.
 Lagneau, 87.
 Lagrange (M. J.), 122, 181, 186, 203, 240, 275, 299, 358.
 Lamartine, 14.
 Lamennais, 353.
 Lanfranc, 334.
 Lange, 369.
 Lapidé (Cornelius a), 348.
 Lapie, 91.
 Laurand (Louis), 252.
 Laurent Justinien (Saint), 342.
 Lebreton (Jules), 287.
 Lebrun, 317.
 Ledesma, 346, 347.
 Lefèvre d'Etaples, 343.
 Le Hir, 353.
 Leibniz, 337.
 Lemaître (Jules), 14.
 Léon (Saint), le Grand, 331, 333.
 Léonard de Vinci, 36.
 Léon XIII, 354, 355.
 Léonce de Byzance, 331.
 Leontius, 281.
 Le Play, 297.
 Le Roy (Edouard), 160, 213.
 Lessius, 346.
 Lévy-Brühl, 24, 26.
 Liebermann, 352.
 Locke, 351.
 Loisy (Alfred), 289, 356, 358.
 Lucien d'Antioche, 352.

M

Mabillon, 348.
 Macarius Magnes, 281.

- Mai, 354.
 Mainage, 289.
 Maistre (Joseph de), 73.
 Maldonat, 346, 347, 348.
 Malebranche, 109, 351.
 Marcel d'Ancyre, 284.
 Marguerite-Marie Alacoque (Sainte), 40, 174.
 Marin Sola, 286.
 Maritain (Jacques), 206, 217.
 Martin (Ernest), 374.
 Marius Mercator, 331.
 Marx (Karl), 5.
 Massignon, 37.
 Maurras (Charles), 77.
 Maxime le Confesseur, 318.
 Medina, 346.
 Meillet, 252, 253, 296.
 Mélanchton, 368, 369.
 Méliton de Sardes, 330.
 Merino, 354.
 Milhaud (Gaston), 36, 160, 179, 209, 213.
 Mill (Stuart), 115, 131.
 Minucius Félix, 258, 330.
 Mirandole (Pic de la), 344.
 Mœhler, 337, 352.
 Molina, 356.
 Monceaux (Paul), 280.
 Montalembert, 353.
 Montesquieu, 73.
 Montfaucon, 348.
 Morin, 348.
 Moulton, 254, 255.
 Mulard, 226.
 Müller (Max), 13, 14.
 Myers, 29, 377.
 Pascal, 349.
 Paschase Radbert, 334.
 Paul Orose, 331.
 Paul de Burgos, 347.
 Peregrinatio Silvæ, 263.
 Perpétue et Félicité (Actes de), 304.
 Perron (du), 349.
 Petau, 268, 285, 346, 348.
 Pfaff, 369.
 Pfeleiderer, 62.
 Phillips, 352.
 Philon, 260, 335.
 Photius, 281.
 Pierre d'Ailly, 341, 342.
 Pierre (Saint), Chrysologue, 331.
 Pierre Lombard, 335, 339, 340, 346, 366.
 Pinard de la Boullaye, 289, 298.
 Pin (Elie du), 348.
 Pirkheimer, 343.
 Platon, 246, 248, 300, 301, 333, 334, 335, 351, 367.
 Plotin, 332.
 Podmore, 377.
 Poincaré (Henri), 31, 35, 89.
 Polycarpe (Actes de Saint), 329.
 Polychromius, 333.
 Pont (Louis du), 349.
 Pontius, 304.
 Porphyre, 332, 333, 335, 336.
 Possevin, 366.
 Poulain, 302, 305.
 Pourrat, 304.
 Prat, 239, 277, 278, 279.
 Probus, 336.
 Proclus de Constantinople, 331.
 Prosper d'Aquitaine, 331.

N

- Naville (Adrien), 126, 127, 309, 375.
 Newman (John Henry), 158, 227, 285.
 Newton, 350.
 Nicolas de Cusa (Kues), 341, 342, 343.
 Nicolas de Damas, 336.
 Nicole, 349.
 Niemeyer, 370.
 Norden, 252.

O

- Oberthür, 369, 370.
 Occam, 338, 341.
 Olave, 347.
 Olier (Jean-Jacques), 36, 43, 349.
 Ollé-Laprune (Léon), 151.
 Origène, 243, 281, 283, 330, 332, 333, 335.
 Orose, 362.
 Ozanam, 353.

P

- Pagnini (Sante), 347.
 Pamphile de Césarée, 282.

Q

- Quadratus, 330.

R

- Raban Maur, 362, 363.
 Rabeau (Gaston), 264.
 Rancé (Abbé de), 367.
 Ratisbonne (Alphonse), 43, 44, 291, 292.
 Raymond (Saint) de Peñafort, 325.
 Régnon (de), 357.
 Renan, 80, 83.
 Renouvier, 86.
 Reuchlin, 343, 344.
 Ribera, 348.
 Ribet, 376.
 Ribot (Théodule), 39, 69, 228.
 Rickel (Denys), 342.
 Rimaud (Jean), 148.
 Ritschl, 65 seq., 269.
 Robert Paululus, 317.
 Rodriguez, 303, 349.
 Roscelin, 339.
 Rosenmüller, 370.

Rossi (Giovanni Battista de), 163,
206, 261, 354, 358.
Rousseau (Jean-Jacques), 73.
Rufin, 362.
Ruysbroeck, 342.

S

Sabatier (Auguste), 269.
Sageret (Jules), 83.
Sailer, 352, 370, 371.
Salmeron, 347, 348.
Sanday, 35.
Scaramelli, 147, 303.
Schelling, 51, 369.
Schleiermacher, 58 seq., 356, 373.
Schmidt, 13, 296.
Schürer (Emile), 259, 264, 270.
Schultes, 286.
Scot, 224.
Séailles (Gabriel), 83.
Secrétan (Charles), 269.
Segond, 164.
Semler, 369.
Siebeck, 105.
Siger de Brabant, 336.
Simcox, 255.
Simmel (Georg), 72, 297, 299.
Simon (Richard), 348.
Sirmond, 348.
Sixte de Sienne, 347, 348.
Sorel (Georges), 5.
Soto (Pierre et Dominique), 346, 347,
348.
Spencer (Herbert), 13, 16, 18.
Spener, 369.
Spinoza, 45, 60, 63, 133, 134.
Stamminger, 354.
Stapleton, 345.
Staudenmaier, 352, 371.
Suarez, 345, 356.
Suso, 342.
Szabo, 355.

T

Taille (Maurice de la), 224, 225.
Taine, 80.
Tatien, 330.
Tauler, 342.
Térèse (Sainte), 30, 31, 35, 39, 44,
291, 292, 304, 305, 349, 377.
Thamer (Théobald), 369.
Tertullien, 243, 258, 330, 331, 332.
Théodore de Mopsueste, 331, 333,
336.
Théodore de Cyr, 331.
Théodoret, 333.
Théophile d'Antioche, 330.

Thomas (Saint) d'Aquin, 35, 106,
116, 136, 138, 188, 192, 193, 198,
200, 202, 207, 214, 221, 223, 224,
225, 226, 231, 241, 249, 267, 313,
317, 335, 338, 339, 340, 341, 342,
345, 346, 354, 357, 359, 363, 364,
366.

Thomassin, 268, 285, 348.
Thucydide, 241.
Tichonius, 241.
Tillemont, 348.
Timon-David, 323.
Tite-Live, 241.
Titelmann, 347, 348.
Tolet, 346, 347, 348.
Tostat, 347.
Touzard, 250.
Tryphon (Dialogue avec), 312.
Turrecremata, 342.
Tylor, 16, 18.
Tyrrell, 63, 129, 356, 358.

V

Vaissière (de la), 290, 301, 306.
Vaschide, 19.
Vasquez, 172.
Vatable, 347.
Vaucher, 374.
Vega, 347.
Vercellone, 353.
Vigouroux, 262.
Vincent de Beauvais, 363.
Vincent de Lérins, 331.
Vincent (Saint) de Paul, 102, 315.
Viteau, 255.
Vittoria, 346.
Voisin, 283.
Voltaire, 350.

W

Walter, 352.
Wimpheling, 342.
Winckler, 295.
Windischmann, 352.
Wirthmüller, 371, 372.
Wundt (Wilhelm), 72, 126, 162, 175,
180, 185, 238, 243, 289, 290, 291,
293, 306, 325.

Y

Yves de Chartres, 317.

Z

Zachariæ, 267.
Zorell, 278.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

A

Action, pose le problème de la Religion, 90. Problème de l'action nécessairement posé, 91. Comment le résoudre, 92. Action morale et sociale aboutit à une fin transcendante, 96.
Analyse euclidienne et cartésienne, 222; progressive ou régressive, 224.
Animisme, 16.
Antiquités publiques et privées des Juifs, 261.
Apologétique n'est pas une science distincte de la théologie, 232.
Archéologie sacrée : nature, division, 258. A. hébraïque, 258. A. chrétienne, 261.
Ascétique (Théologie), 301.
Autonomie de la raison, 49.
Autorité nécessaire pour la vie morale, fournie seulement par la Religion, 87. A. des philosophes et des savants en théologie, 196.
Axiomes propres à la théologie, 202.

B

Bible (Théologie) : sens, définition, 265. Utilité, 266. Division, 268.
Bonheur fin nécessaire de la vie humaine.

C

Canonique (Science), 323.
Catéchitique, 313.
Catholicisme seul prétend être une religion surnaturelle et en présente les marques, 110.
Certitude de la foi, en quoi elle consiste, 149.
Châtiments, impropres à sauvegarder la vie morale, 85.
Chronologie biblique, 260.
Classification des sciences. La théologie doit-elle y avoir une place ? 122.
Conscience religieuse d'après Hegel, 53. C. morale, en quoi liée à la Religion, 83. Cons. humaine, son

activité aboutit nécessairement à une fin transcendante, 95. C. religieuse doit être interprétée à l'aide des miracles, 376.

Convenance (Preuves de), 227.

Conversion, 30.

Création religieuse, inexplicable par la subconscience, 42.

Critique philologique, 242. « Haute » et « basse » cr. 243. Cr. diplomatique, grammaticale, historique, 245; individuelle, littéraire, 246; sacrée, 247.

Culte des morts, 17; de la nature, 18.

Culturels (Cycles), 297.

Cycles culturels, 297.

D

Définitions hypothétiques, 202. D. théologiques, leur classification, 211. D. théologiques, obtenues par le moyen de textes scripturaires, 211; par l'Eglise, 212. D. logiques, liées à toute la science, 213. Les d. dépendent-elles de l'esprit, 214. Ne pas confondre d. et concept, 216.

Développement du dogme, 285.

Dieu, terme nécessaire de l'action humaine, 99.

Dilettantisme, attitude impossible, 93.

Direction des âmes : théorie, 319.

Division du travail social, diminue le bonheur, 88.

Docilité, caractère de l'esprit de foi dans la recherche religieuse, 164. Analogie au détachement intellectuel des savants, 165.

Dogmes selon Kant, 49. Hegel, 54. Schleiermacher, 60. Ritschl, 68. Nature du dogme, 119. Histoire des d., 266, 272. Développement du dogme, 285.

Données générales de la théologie, 144.

Double (Notion du), 17.

E

Education (L') pose le problème religieux, 78. Ed. laïque, 79.

Eglise (Histoire de l'), 270.
Enseignement de l'Eglise, 256.
Esprit de foi, description logique, 162. Ses caractères, 164. Ses exigences, 172.
Ethnographie biblique, 260.
Exégèse, 237.
Expérience religieuse, comment on doit l'entendre, 147.

F

Faits extérieurs et miraculeux : leur rôle pour interpréter la conscience religieuse, 43. Le fait théologique définit la théologie en tant que synthèse, 133. Ce que c'est, 133. Fait religieux psychologique, 298. Son interprétation, 376. Faits religieux extraordinaires, 376.

G

Généralisation des concepts théologiques, 186.
Génération en Dieu, concept obtenu par généralisation, 187.
Géographie sacrée, 262.
Grec, 251.

H

Hébreu, 248.
Histoire comparée des religions, 12, 294. L'h. source de la théologie, 152 ; doit être étudiée théologiquement, 153 ; par une méthode régressive allant du présent au passé, 155. Nature de l'h., 236. H. de l'Eglise, 270. H. de la th., 329.
Historique (Théologie), 272.
Homilétique, 314.
Hypothèses en théologie, 199.

I

Idealisme de Hegel. Méthode. Conception de l'histoire, 52.
Images entrant dans le raisonnement théologique, 186.
Immanence (Méthode d'), 159.
Indifférence, attitude impossible, 93 ; ne supprime pas la réalité du problème de l'action humaine et l'élan de l'âme vers Dieu, 101.
Inspiration (Source d') pour la volonté, ne se trouve que dans la Religion, 81.
Intellectualisme, en quel sens lié à l'esprit de foi du théologien, 174.
Interprétation philologique ou exégèse, méthode, 237.

J

Jugements de valeur, 227 (Voir aussi au mot : proposition).

L

Laïque (Éducation), 79.
Langues sacrées, 248. Langues ecclésiastiques, 255.
Latin, 255.
Liturgie, 315 ; méthode, *ib* ; division, 319.
Logique de la volonté, 81.
Lumière répandue par la foi dans l'intelligence et la vie, 169.

M

Mentalité prélogique, 22.
Métapsychisme, 377, 378.
Méthode de la théologie. Utilité de la connaître, 116. Comment étudier cette méthode, 116. Quels sont ses caractères, 129.
Miracles servent à interpréter la conscience religieuse, 376.
Missiologie, 312.
Mobiles d'action, fournis seulement par la Religion de manière adéquate, 82.
Moral (problème). Formes étagées de la recherche, 9. Problème moral et psychologie, 307.
Moyens termes, 219.
Mystère. Définition, 119.
Mystique (Théologie), 303.
Mythes, 14. Leur formation selon l'école sociologique, 24.

N

Naturisme, 13.

O

Objet de la théologie, 1. Objet matériel, formel, 135.
Obscurité de l'esprit de foi, 168.

P

Pastorale (Théologie), 309. Division, 311.
Pessimisme renferme la volonté de l'être, 93.
Philologie sacrée, sa nature, 236.
Philosophies de la Religion. Leur classification, 46. Ph. son rôle en théologie, 178.
Positivism de l'esprit de foi, 175.

Pragmatisme a été un grave danger pour les catholiques, 148.

Pratique. Son rôle dans la genèse de la foi, 151.

Principes de la théologie, 124. Pr. communs, 194. Pr. propres, provenant de la philosophie et des sciences, 196. Leur rôle en théologie, 197. Pr. spéciaux de la théologie, 202. Pr. contenus dans la Révélation, 207.

Propositions théologiques, 193. Leur classification, 193. Pr. particulières dans le raisonnement théologique, 208. Pr. révélées par Dieu, 209.

Problèmes en théologie, 224.

Psychologie religieuse, 289. Méthode, 290. Rôle théologique, 292. Ps. et histoire des religions, 294. Ps. et science comparée des religions, 295. Ps. et préparation à la vie chrétienne, 300. Ps. et théologie ascétique, 301. Division, 305.

Psychologues. Théorie de la Religion, 28.

R

Raisonnement théologique, à matière nécessaire ou contingente, 218. Aboutit parfois à des généralisations, 220. Va parfois de l'abstrait au concret, 221. Analytique ou synthétique, 222. Euclidien ou cartésien, 222.

Rationalisme religieux de Kant, 47. R. de l'esprit de foi, 173.

Règle de vie pour la volonté, ne se trouve que dans la Religion, 81.

Religion. Définition, 3. Universalité, 4. Nécessité, 7. Science de la Religion, 8. Formes étagées de la recherche religieuse, 11. Dissolution des religions, 25. Religion intérieure, 26. La vérité de la religion est celle d'une Révélation de Dieu, 104. Le problème de la R. et la psychologie, 307. Histoire des R., 294. Science comparée des r., 295.

Représentations collectives, 22.

Révélation (la) d'après Hegel, 53. Schleiermacher, 63. Ritschl, 68. La R. ne peut être qu'un don gratuit, 106. Elle peut renfermer des mystères, *ib.* Définition, 118. Histoire de la R., 270.

Révélations des mystiques : explication de leur apparente pauvreté, 40.

S

Sacré (Notion du), 21.

Sacrement, concept obtenu par généralisation, 186.

Sacrifice, nécessaire à la vie morale, 85. Ne peut être pratiqué qu'à l'aide de la religion, 86.

Science. Son origine, 94. Suppose l'activité de la conscience, la médiation de l'action, *ib.* Sciences complexes, leurs méthodes, 130. Sciences profanes servent d'instrument à la théologie, 138. Sc. auxiliaires de la théologie n'en détruisent pas l'unité, 139. Sc. auxiliaires de la théologie : leur division, 233. Elles sont préparatoires ou exécutoires, 234. Leur hiérarchie, 235. Sc. comparée des religions, 295.

Secours pour la volonté, nécessaire, fourni seulement par la Religion, 86.

Sentiment du divin, source de la Religion selon Schleiermacher, 58.

Sincérité de l'esprit de foi, son exigence en matière de preuves, 166.

Sociologisme. Théorie de la religion, son insuffisance, 24.

Spéculation théologique, sa nécessité, 157.

Subliminal (moi), 29.

Surnaturel (le) explique seul les faits de psychologie religieuse, 43. Religion surnaturelle : en quoi elle doit consister, 106. Le catholicisme seul présente les marques d'une religion surnaturelle, 110. Définition du surnaturel, 110. S. concept obtenu par généralisation, 186. S. absolu et relatif, 190.

Syllogismes théologiques ayant des prémisses révélées, 210.

T

Télépathie, 377.

Termes du raisonnement théologique, 179. Moyens termes, 219.

Théologie doit avoir une place dans la classification des sciences, 122. Quelle sorte de science elle est, 128. Science complexe, 130. Le fait théologique, 133. Objet matériel, 135. Son unité, 136. Science subalterne de la science de Dieu, 136. Objet formel, 139. Comment elle est liée à la vie intérieure, 141. Fonde l'unité totale du savoir, 142. Ses données générales, 144. Suppose la foi, 157. Spéculation nécessaire, 157. Division de la th., 231. Th. biblique : sens, définition, 265. Utilité, 266. Division, 268. Th. historique systématique, 272. Th. ascétique, 301. Th. mystique, 303. Th. pastorale, 309. Histoire de la th. 329.

Théories représentatives en théologie, 201. Th. explicatives, 201.

Totémisme, 24.

Tradition, méthode pour comprendre
l'histoire au point de vue religieux,
155.
Traditionalisme de l'esprit de foi,
176.

U

Utilité, impropre à fonder la vie mo-
rale, 84.

V

Valeurs (Philosophie des) et la reli-
gion, 64. Jugements de v., 227.
Vie sociale, pose le problème reli-
gieux, 72. *Vie* chrétienne, comment
elle est une donnée de la théologie,
144. Comment elle est connaissable,
145.
Volonté humaine, son fond essentiel,
le vouloir de l'Infini, 98.

TABLE DES CHAPITRES

Pages

PRÉFACE	I
-------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

L'OBJET DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE	I ^{er} .	— Le problème spéculatif de la Religion	3
—	II.	— Théories des historiens	12
—	III.	— Théories des sociologues	21
—	IV.	— Théories des psychologues	28
—	V.	— Théories des philosophes	45
—	VI.	— Le problème pratique de la Religion, tel qu'il est posé par la vie	71
—	VII.	— La Religion surnaturelle	103

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE	I ^{er} .	— Notions préliminaires	117
—	II.	— La théologie et la classification des sciences	122
—	III.	— Les données générales de la théologie	144
—	IV.	— L'esprit de foi : étude de logique appliquée	162
—	V.	— La spéculation théologique : les matériaux du raisonnement	178
—	VI.	— La spéculation théologique (<i>suite</i>) : le raisonnement théologique	217

TROISIÈME PARTIE

LES SCIENCES AUXILIAIRES DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE	I ^{er} .	— Division de la théologie	230
—	II.	— La philologie sacrée	235
—	III.	— La théologie biblique et l'histoire des dogmes	263
—	IV.	— Psychologie religieuse et théologie	289
—	V.	— La théologie pastorale	310
APPENDICE	I.	— Esquisse d'une histoire de la théologie	330
—	II.	— Esquisse d'une histoire de l'Introduction à la Théologie	358
—	III.	— Sur le rôle des faits extérieurs extraordinaires dans l'interprétation en psychologie religieuse	376
BIBLIOGRAPHIE			385
Table alphabétique des auteurs			405
Table alphabétique des matières			410
Table des chapitres			414

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH. — 4-1926.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BR118.R3 C001
INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA THEOLOGIE



3 0311 00012 8772

42350

BR

42950

118

.R3

Rabeau, Gaston.

AUTHOR

INTRODUCTION A L'ÉTUDE

TITLE

DE LA THÉOLOGIE.

207

21,791

R114i

